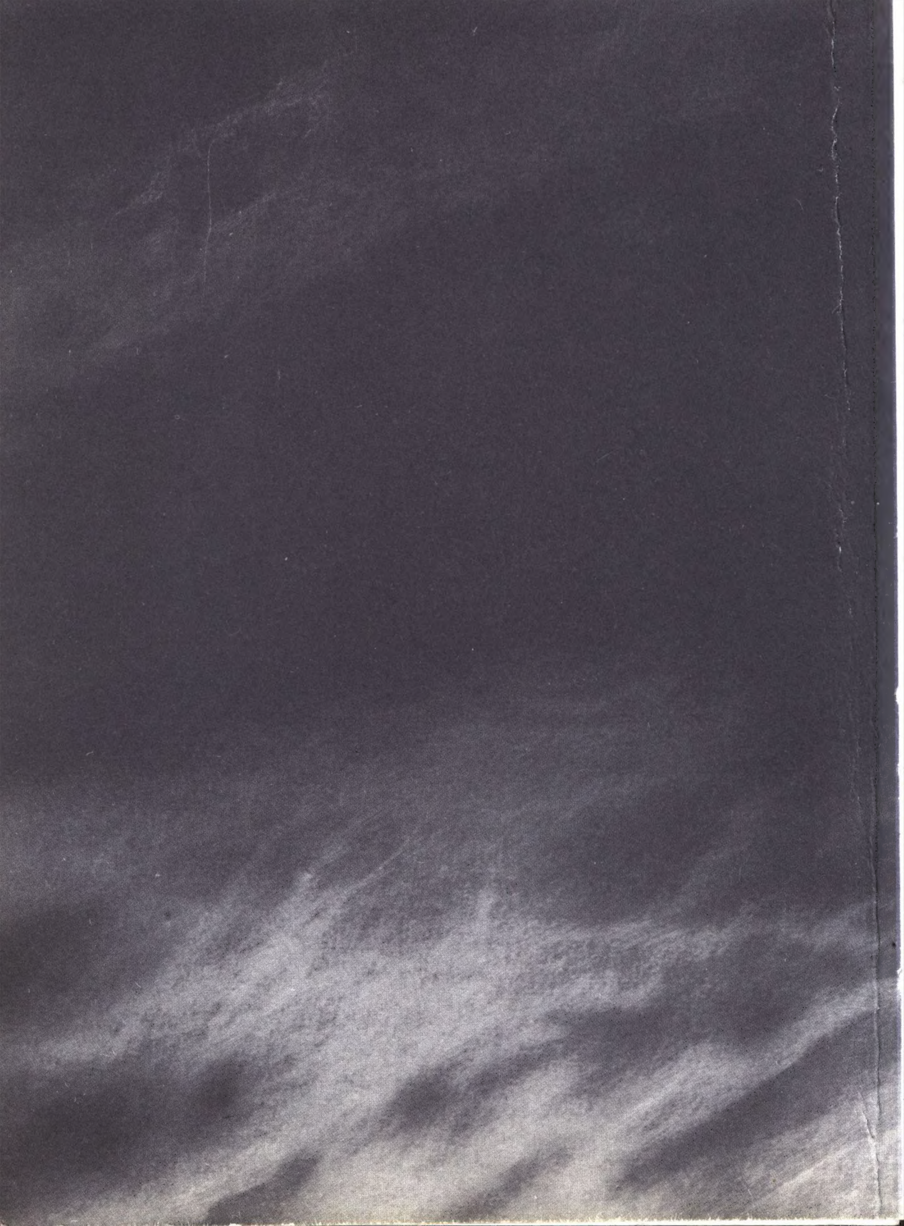
М. М. Скибицкий

Мировоззрение, естествознание, теология





М. М. Скибицкий

Мировоззрение, естествознание, теология

Москва
Издательство
политической
литературы
1986

86.30
С42

Скибицкий М. М.

С42 Мировоззрение, естествознание, теология.— М.: Политиздат, 1986.— 223 с., ил.

Книга кандидата философских наук М. М. Скибицкого посвящена острой идеологической борьбе научного мировоззрения с религией вокруг достижений современного естествознания. Богословы для укрепления позиций религии спекулируют на данных физики, космологии, биологии, на именах Дарвина, Планка, Эйнштейна и других выдающихся ученых.

На большом фактическом материале автор выявляет несостоятельность новейших богословских концепций, раскрывает огромное мировоззренческое значение современных естественнонаучных открытий.

Адресована широким кругам читателей.

С $\frac{0400000000-026}{079(02)-86}$ 104—86

86.30
25

СОВРЕМЕННОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ И ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ БОРЬБА

Для современной, переломной в истории человеческой цивилизации эпохи характерна напряженная идеологическая борьба. В наши дни она приобрела небывалые ранее остроту и размах. Важным объектом этого идеологического противоборства выступают и науки о природе, их новейшие достижения.

И действительно, нет ни одной имеющей мировоззренческое значение проблемы, будь то вопросы понимания причинности, взаимодействия объекта и субъекта в физике или соотношения необходимости и случайности в процессе эволюции живой природы в биологии, «расширяющейся Вселенной» в астрономии или взаимосвязи мозга и психики в психологии и т. д., по которой не шла бы острейшая борьба между научно-материалистическим и религиозно-идеалистическим мировоззрениями [1].

Идеологическая борьба вокруг естествознания обусловлена рядом причин. В настоящее время наука превратилась в непосредственную производительную силу. С ее развитием в значительной степени связан прогресс основополагающей сферы жизни общества — материального производства. Революционные изменения в науке в соединении с революцией в технике породили НТР, которая имеет глобальный характер и постоянно усиливает свое воздействие на все области общественной жизни.

---

[1] См.: Философская борьба идей в современном естествознании. М., 1977.

Вот почему каждая идеологическая система в настоящее время обращается к оценке роли и значения науки для жизни общества, перспектив прогресса человеческой цивилизации. Все эти оценки носят, конечно, классовый характер.

Следует отметить и то огромное влияние, которое оказывают естественные науки на духовную жизнь общества, на мировоззренческие ориентации личности. Можно с полным правом сказать, что история человечества не знала еще столь бурного развития наук о природе, какое происходит в XX столетии. Сбываются пророческие ленинские слова: «Ум человеческий открыл много диковинного в природе и откроет еще больше, увеличивая тем свою власть над ней» [1].

Возрастание значения мировоззренческой функции наук о природе, их мировоззренческого потенциала отрицать ныне невозможно. Но на чью мельницу льют воду достижения современного естествознания, правоту какого из двух противоположных мировоззрений — материалистического или идеалистического — они подтверждают?

Марксистская философия, материалистически обобщая эти достижения, показывает, что они дают все более углубленные естественнонаучные обоснования научно-материалистическому мировоззрению, подтверждают имеющий большое атеистическое значение принцип материального единства мира. Защитники религиозно-идеалистического мировоззрения пытаются оспорить это.

Именно поэтому философская оценка данных естествознания, основных тенденций его развития и является объектом непримиримой борьбы между материализмом и идеализмом.

Наконец, говоря об идейной борьбе вокруг достижений наук о природе, нужно учитывать и следующее. Общий кризис капитализма выражается не только в постоянном

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 298.

обострении его социально-экономических и политических антагонизмов, но и в духовном кризисе буржуазного общества. А одним из наиболее острых проявлений духовного кризиса этого общества, лишенного исторической перспективы, является кризис мировоззренческий.

Дело в том, что человеку, находящемуся в современном мире бурного социального и научно-технического динамизма, жизненно необходимо такое мировоззрение, которое давало бы научные ответы на глобальные, жгучие вопросы современности, ясно освещало бы перспективы развития мировой истории и вооружало бы человека реалистической и гуманной ориентацией практического действия в жизни.

Однако буржуазная идеология показала свою полную неспособность создать такое мировоззрение. Причем идейные защитники империализма особенно тревожно и болезненно ощущают остроту этого мировоззренческого кризиса еще и потому, что в современном мире растет влияние и авторитет марксистского мировоззрения. Сила его обусловлена тем, что оно является научным, революционно-преобразующим и революционно-гуманистическим. Именно поэтому оно и открыло для человечества перспективу гармоничного преобразования природы, общества и самого человека, перспективу овладения самим ходом истории, своим будущим.

Эти обстоятельства и породили в последние годы у идеологов империализма растущее внимание к мировоззренческим вопросам, их призывы к созданию мировоззрения, которое своим воздействием на массы могло бы эффективно укреплять, стабилизировать буржуазное общество [1].

Но какие идеологические силы этого общества в состоянии решить подобную задачу? Различные течения идеали-

---

[1] См.: *Бур. М., Штайгервальд Р.* Отречение от прогресса, истории, познания и истины. М., 1984, с. 36—37.

стической буржуазной философии? Конечно нет. Эти течения, переживающие столь же быстрое падение, как и взлет своей популярности, могут в лучшем случае (и то на время) воздействовать на отдельные слои интеллигенции, студенчества.

Идеологической силой, претендующей на единоличное обладание таким тотальным, целостным мировоззрением, выступает ныне в буржуазном обществе религия. Опыт показывает, что именно религиозная идеология часто выступает на авансцену истории в переломные периоды развития цивилизации. Церковники, обладая многовековым опытом всестороннего воздействия на сознание и поведение различных слоев общества, пытаются максимально использовать его для укрепления своих идейных и политических позиций.

Стремление идеологов религии выступать с позиций глобального ви́дения мира, якобы способного обеспечить прогресс цивилизации, весьма знаменательно. Ведь, по сути дела, речь идет о попытке восстановления в полной мере мировоззренческой функции религии, состоящей в религиозном истолковании сущности природы, общества и человека. Функции, которая была подорвана в процессе развития общественно-исторической и научной практики человечества и которая имеет для идеологической деятельности церкви чрезвычайно важное значение.

Но одно дело — объявить церковь обладательницей такого мировоззрения и совсем другое — продемонстрировать его на практике, убедить современного человека в его реальном существовании. Поэтому церковники не жалеют сил, чтобы выдать желаемое за действительное.

Сложность решения для них задачи формирования целостного мировоззрения обусловлена кроме социальных причин еще и тем, что в современных условиях мировоззренческое содержание религии в значительной степени деформировалось, и церкви «теперь приходится вписываться в новый контекст отношений «человек — наука —

техника — производство — культура»[1]. Однако католические и протестантские богословы предпринимают значительные усилия для достижения желанной цели, надеясь, что в этом случае возросшая эффективность идеологического воздействия религии все окупит.

Они идут двумя путями. Во-первых, пытаются поставить под сомнение научность марксистского мировоззрения, доказать отсутствие у него глубоких внутренних связей с науками о природе и обществе. Иначе говоря, теологи надеются изолировать научно-материалистическое мировоззрение от науки.

Во-вторых, защитники религиозного мировоззрения стремятся онаучить, осовременить его, чтобы более эффективно осуществлять идеологическое манипулирование сознанием и поведением масс. Они надеются достичь этого за счет введения в религиозное мировоззрение богословски истолкованных новейших достижений наук о природе, которые якобы в результате такой процедуры приобретают завершение и подлинный смысл.

При этом богословы рассматривают научный подход к миру как «ограниченный», «обезличенный» по своей природе, а посему необходимо нуждающийся в дополнении более «глубоким», религиозно-ценностным ви́дением мира. Это противопоставление ценности, ценностного освоения мира истине, научному освоению действительности является теоретическим стержнем богословских концепций, умаляющих гуманистическое значение науки.

За последние годы католические и протестантские теологи издали сотни книг, брошюр, опубликовали тысячи статей в церковных и светских журналах, где достижения естественных наук истолковываются в религиозном духе. Теологические центры провели немало симпозиумов, конференций (в них участвовали и некоторые богословствующие естествоиспытатели и философы-

---

[1] Религия в век научно-технической революции. М., 1979, с. 22.

идеалисты), на которых разрабатывались вопросы отношения богословия к наукам о природе.

Тема взаимоотношений религии и естествознания постоянно звучит в многочисленных религиозных передачах, в том числе ведущихся на страны социализма из различного рода пропагандистских центров, щедро финансируемых государственно-монополистической буржуазией.

Однако стремление теологов поставить достижения естествознания на службу религиозного мировоззрения выдвигает перед ними вопрос: с помощью каких теоретических средств, методов можно осуществить это? Ведь методологическая и теоретическая база теологии недостаточна, чтобы уложить современные науки о живой и неживой природе в прокрустово ложе религиозных догм.

Ответ на этот вопрос однозначен. Такие средства идеологи религии находят в арсенале буржуазной идеалистической философии. А она, кстати сказать, весьма охотно обслуживает потребности теологии в теоретико-методологическом инструментарии. В последнее время богословы стали активнее использовать в своих целях и методологию современного буржуазного науковедения.

Итак, мы видим, что потребности активизации действия социальных функций религии и укрепления ее методологической базы толкают богословие к укреплению союза с философским идеализмом. Их растущее взаимодействие свидетельствует об образовании единого фронта борьбы против научного мировоззрения, об усилении фидеизма, представляющего собою наукообразную защиту догм религии с помощью аргументов философского идеализма и фальсифицированных данных науки [1].

Единые классовые корни идеологических сил, составляющих этот реакционный фронт, обусловливают его на-

---

[1] См.: *Гапочка М. П.* Материализм против фидеизма. М., 1980, с. 64—65.

правленность на идейную защиту устоев буржуазного общества.

Идеологическая борьба вокруг новейших открытий естественных наук носит классовый, мировоззренческий характер. На необходимость постоянно учитывать это указывал В. И. Ленин. «Достаточно вспомнить,— отмечал он,— громадное большинство модных философских направлений, которые так часто возникают в европейских странах, начиная хотя бы с тех, которые были связаны с открытием радия, и кончая теми, которые теперь стремятся уцепиться за Эйнштейна,— чтобы представить себе связь между классовыми интересами и классовой позицией буржуазии, поддержкой ею всяческих форм религий и идейным содержанием модных философских направлений» [1].

Тот факт, что современные буржуазные идеологи активно поддерживают пропаганду и распространение среди широких масс идейной продукции фидеистов, полностью подтверждает правоту ленинского положения о связи классовых интересов буржуазии с религией и идеалистической философией и для нашего времени.

Конечно, какой бы утонченной ни была обработка данных естествознания богословами, какими бы новейшими методами идеалистической философии они ни пользовались, их концепции ни на йоту не приближаются к истине, остаются столь же противоположными науке, как и в былые времена. Речь идет, пожалуй, только о более изощренном искажении, затемнении великих достижений наук о природе, человеческого разума.

Хотя все претензии защитников религиозного мировоззрения обратить науки о природе в свою веру, сделать их надежным союзником совершенно беспочвенны, важно учитывать следующее. Разрабатываемые в многочисленных католических и протестантских теологических

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 25.

центрах, университетах и институтах концепции сближения и сотрудничества естествознания и религии выдаются за новейшее слово не только религиозной, но и научной мысли.

Причем богословы в своих изданиях, рассчитанных на самые различные слои общества, обращаются не к азам научного знания. Нет, они пытаются опереться на самые последние, самые новейшие достижения наук о природе, чтобы придать своим схемам научную солидность.

Поэтому столь важна своевременная и аргументированная критика реакционных богословских концепций, фальсифицирующих достижения и функции наук о природе. Эта критика предполагает одновременно и анализ наиболее существенных и устойчивых тенденций, получивших отражение в религиозной литературе на протяжении ряда лет, и возможно более полное выявление растущего материалистического потенциала современного естествознания.

Ведь какими бы методами и в какой форме ни рассматривалась проблема взаимоотношений религии и естественных наук теологами, в духе ли наукообразной, идеалистической философии, или в духе что ни на есть самой откровенной поповщины, защитники религиозного мировоззрения всегда стремятся к одному: утвердить в общественном сознании антиисторическое представление о том, что острота многовекового конфликта науки и религии ослабела и науки о живой и неживой природе отвернулись от философского материализма и сближаются с религиозной верой.

Поэтому критика подобных фидеистских концепций должна быть многосторонней, охватывать широкий круг вопросов. Важное значение имеет раскрытие исторической и познавательной обусловленности Великого конфликта, борьбы разума и веры на протяжении тысячелетней истории цивилизации у всех народов. Это позволит развеять пропагандируемый богословами миф о том, что эта борьба

вспыхнула, и то лишь в силу преходящих обстоятельств, только в Европе в ограниченный исторический период.

Существенным является конкретный показ того, что с социокультурным развитием общества и развитием самой науки ее борьба с религией не затухает, а, наоборот, углубляется, обостряется, расширяется, охватывая все новые и новые проблемы, приобретает иные, чем раньше, формы.

Особо важное значение имеет диалектико-материалистическое обобщение новейших достижений наук о живой и неживой природе, особенно астрономии, физики, биологии, переживающих радикальные революционные преобразования, выявление того, как эти достижения дают более полное и глубокое обоснование основополагающим принципам научно-материалистического мировоззрения.

Поскольку представления современных естественных наук о мире становятся все более сложными, «ненаглядными», «диковинными», весьма актуальное значение приобретает широкая популяризация новейших естественнонаучных знаний, которая бы способствовала укреплению и обогащению научного мировоззрения у широких масс трудящихся. Это тем более важно, что теологи в капиталистическом мире разворачивают ныне «популяризацию» данных естествознания на свой лад, в интересах фидеизма.

Неоценимое значение для критики новейших концепций защитников религиозного мировоззрения имеет ленинское философское наследие, ленинские принципы философского осмысления естественных наук.

К ним следует отнести важность учета глубокого единства методологических и мировоззренческих аспектов естествознания, тесной связи философских проблем наук о природе с развитием материалистической диалектики. Эти принципы предполагают внимание к конкретным достижениям естествознания в сочетании с бережным от-

ношением к идеям и положениям диалектического материализма. Наконец, они включают и углубленный анализ всех корней современного идеализма: анализ, опирающийся на научное решение тех проблем, которые этот идеализм ставит в превратной форме [1].

В. И. Ленин указывал на необходимость «помнить, что именно из крутой ломки, которую переживает современное естествознание, родятся сплошь да рядом реакционные школы и школки, направления и направленьица» [2]. В. И. Ленин считал очень важным «следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания» [3]. Выполнение ленинских заветов — залог успеха в борьбе с буржуазной идеологией.

Итак, даже обрисованная кратко идеологическая борьба вокруг современного естествознания свидетельствует о ее чрезвычайной остроте. В этой борьбе научное мировоззрение защищает Разум и Истину, противостоит откровенному и замаскированному мракобесию, какие бы утонченные идейные наряды оно ни набрасывало на себя.

Выявление материалистического мировоззренческого значения достижений наук о природе, показ несостоятельности попыток католических и протестантских богословов заключить союз с наукой очень важны для укрепления позиций научного мировоззрения. Этим вопросам и посвящена данная работа.

---

[1] См.: Ленинское философское наследие и современная физика. М., 1981, с. 122—124.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 29.

[3] Там же.


Под
чужим
флагом

В современную эпоху происходит глобальный и всесторонний кризис религии, охватывающий как все конфессии, так и все стороны религиозного комплекса [1]. Его существенная особенность выражается в том, что он обусловлен не какими-то временными, преходящими факторами, а фундаментальными социально-экономическими, политическими, научно-техническими и идеологическими процессами современности.

Кризис религии есть прежде всего результат постоянно возрастающего влияния социализма на развитие современной цивилизации, углубления общего кризиса капитализма, обострения всех его социальных и духовных антагонизмов, успехов национально-освободительного движения.

Социальные корни религии в буржуазном обществе ведут к постоянному воспроизводству религиозности населения в разных формах, а мощное воздействие НТР на общественную жизнь, пронизанную частнособственническими отношениями, противоречиво; тем не менее классовая борьба, процессы интернационализации, урбанизации, миграции, разрушения прежних религиозных связей людей, уменьшения роли традиционных каналов передачи социального опыта (семья, община) и т. п. способствуют ослаблению действия мировоззренческой, регулятивной и других функций религии.

Научно-технический прогресс наших дней обусловил

---

[1] Наличие этого кризиса признают даже теологи-традиционалисты. См.: *Martin M.* The decline and fall of the Roman church. L., 1982, p. 11—12.

быстрое возрастание роли науки в жизни общества, ее удельного веса в общественном сознании, что также оказывает деформирующее воздействие на теоретическое и обыденное религиозное сознание.

Все это потребовало от христианской церкви активного приспособления к современному миру, пронизанному гигантским социальным и научно-техническим динамизмом. В центре внимания идеологов религии находятся глобальные проблемы человеческой цивилизации, прежде всего вопросы перспектив исторического развития: без выработки отношения к ним религиозная идеология не в состоянии эффективно осуществлять свои функции, прежде всего мировоззренческую.

Сторонники религиозно-идеалистического мировоззрения отдают себе отчет в том, что в современном мире неуклонно возрастает влияние марксистского учения о развитии общества, дающего научный и оптимистический анализ перспектив развития цивилизации. Поэтому религиозные идеологи стремятся ныне выдвинуть такую альтернативу научно-материалистическому пониманию истории, которая бы эффективно затушевывала революционный характер современной эпохи, подменяла перспективы социальной революции идеями «революции сознания».

Характерной чертой теологических концепций, связанных с глобальными проблемами современности, является создание универсальных схем, в которых религия и церковь выступают как уникальные надысторические силы, способные осуществить радикальное «исправление» и «спасение» мира, «обновить» культуру и нравственность.

В борьбе за укрепление своих политических и идеологических позиций деятели церкви ищут союзников. В связи с этим огромное внимание они уделяют ныне естествознанию. В его лице богословы хотели бы обрести партнера в борьбе с философским материализмом, атеизмом.

В надежде на «великий шанс»

Итак, одна из важнейших особенностей борьбы современного фидеизма против научного мировоззрения состоит в том, что она ведется все более расширяющимся фронтом под флагом новейших достижений естествознания. Идеологи религии усиленно спекулируют на данных физики, астрономии, биологии — именно тех наук, которые испытывают наиболее революционные изменения, переживают бурное прогрессивное развитие. Следует отметить, что большое внимание к достижениям наук о живой и неживой природе проявляют ныне не только католические, но и протестантские богословы.

Весьма показательны в этом отношении идеи, развиваемые видным католическим прелатом в ФРГ Е. Фёром в объемистой книге «Естественнонаучное мировоззрение и христианская вера. Современная картина мира». Фёр торжественно провозглашает, что ныне «пробил час естественного откровения божия» и христианская вера получила «великий шанс» для укрепления своих позиций в современном, скептически относящемся к ее догмам мире. Этот «великий шанс» теолог видит в возможности религии выступить под флагом новейших открытий естествознания. «Поэтому неотложной задачей современной теологии,— утверждает Фёр,— является переоценка представлений, разработанных естественнонаучным исследованием, для оформления богословских положений» [1].

Он выдвигает целую программу укрепления союза религии с наукой: широкое преподавание естественных наук на теологических факультетах университетов, издание специальной естественнонаучной литературы для верующих, создание кафедр по «пограничным» вопросам теологии и естествознания и т. п. Так богослов рассчиты-

---

[1] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube. Das moderne Weltbild. Freiburg e. a., 1976, S. 160.

вает осуществить притязания теологии на научность и поднять ее авторитет.

Рассматривая стремление реакционных философов извлечь аргументы в пользу идеализма из начавшегося на рубеже XIX—XX вв. кризиса в физике, В. И. Ленин отмечал, что «реакционные поползновения порождаются самим прогрессом науки» [1]. Тенденции современного фидеизма в отношении естественных наук полностью подтверждают и для нашего времени истинность этого важнейшего ленинского теоретико-методологического положения.

В связи с отмеченной ситуацией необходимо подчеркнуть радикальное изменение позиции богословия по отношению к наукам о природе по сравнению с XIX столетием.

В прошлом веке теологи были напуганы успехами естественных наук, которые последовательно продолжали разрушение религиозной картины мира, начатое развернувшейся в XVI—XVII столетиях Первой революцией в астрономии. Едва только богословы стали утрясать свои взаимоотношения с коперниканством (труды Коперника и Кеплера были исключены из печально знаменитого Индекса запрещенных книг лишь в 1835 г.), как в 1859 г. увидел свет гениальный труд Ч. Дарвина «Происхождение видов», идеи которого в корне подорвали догмат о творении богом видов животных и растений. Кроме того, многие крупные естествоиспытатели опровергали религиозные догмы с позиций стихийного естественнонаучного материализма.

В этих условиях защитники религиозного мировоззрения не рисковали использовать новейшие данные наук о природе в качестве подпорок для религиозных догм. Они, наоборот, акцентировали свое внимание на слабостях разума. Бог выступал, так сказать, богом «белых пятен» в науке, т. е. на долю божественного вмешательства оста-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 326.

вались лишь те области, где науки о природе не раскрыли еще действие естественных законов.

Пример богословам в использовании достижений естественных наук для «ниспровержения» материализма показали философы-идеалисты. Как отмечает Б. М. Кедров, в истории науки на рубеже XIX—XX столетий впервые сложилась такая ситуация, когда «реакционная философия попыталась паразитировать не на том, что казалось непостижимым для человеческого разума или выдавалось за таковое, а на крупнейших научных открытиях, причем — самых новых, самых последних... Идеалисты стали утверждать, будто новейшие открытия физики опровергают не метафизику, а материализм, будто они подтверждают положения идеалистической философии» [1].

Полнейшая научная несостоятельность этой реакционной философии, известной под именем эмпириокритицизма, была раскрыта в гениальном труде В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».

Ныне, однако, богословы не только широко используют для защиты религиозных догм новейшие достижения наук о живой и неживой природе, но и зачастую даже обгоняют своих светских коллег-идеалистов в деле фальсификации данных естествознания.

Значительное внимание к естественным наукам со стороны христианства имеет в настоящее время весьма многоплановое проявление: это и устные и печатные выступления крупнейших церковных иерархов о взаимоотношениях веры и разума, и многочисленные статьи в богословских изданиях о значении достижений наук о природе, и проведение под эгидой церкви различного рода юбилеев, связанных со знаменательными датами из жизни великих естествоиспытателей и т. д.

Важно отметить и следующее. Для деятельности многих

---

[1] *Кедров Б. М.* Ленин и революция в естествознании XX в. М., 1969, с. 204.

теологических центров и издательств в последние годы характерно проведение различного рода широко разрекламированных конференций, симпозиумов по проблемам взаимоотношения науки и религии, отдельным аспектам достижений наук о природе, имеющим фундаментальное мировоззренческое значение. Все эти мероприятия богословы охотно осуществляют совместно с философами, естествоиспытателями, социологами, которые, разумеется, тяготеют в откровенной или замаскированной форме к фидеизму.

Цель этих мероприятий одна: создать в общественном сознании представление о возможности преодоления исторической «ограниченности» (так богословы маскируют великий многовековой конфликт веры и разума) во взаимоотношениях науки и религии на основе выработки «конструктивных» позиций и их плодотворного мировоззренческого партнерства.

Вопросы, связанные с отношением к научному знанию, получили заметное звучание на II Ватиканском соборе (1962—1965 гг.). В утвержденной собором пастырской конституции «Церковь в современном мире» была провозглашена «законная автономия» науки в рамках «законной автономии» земных ценностей; было даже высказано сожаление по поводу тех умонастроений христиан, которые порождаются недостаточным пониманием этой «законной автономии» науки [1]. В этом же документе указывалось на обязательность для пастырей «ревностно и глубоко» знакомиться не только с принципами богословия, но и с достижениями наук, которые должны использоваться для укрепления веры [2].

Вместе с тем в пастырской конституции подчеркивалось, что научные исследования не находятся в противоречии с религией, если они ведутся «действительно»

[1] Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Teil 3. Freiburg e. a., 1968, S. 387.
[2] Ibid., S. 479.

научным путем[1]; при этом отмечалось, что наука с помощью своего метода, несмотря на все свои успехи, все же не в состоянии проникнуть в самую сущность вещей[2].

Таким образом, провозглашенная «законная автономия» науки фактически превращалась в автономию на словах, ибо определение того, что является действительно научным, оказывалось в конечном счете в компетенции церкви. Церковь поставила науке непреодолимую границу, не позволяющую ей проникнуть в суть бытия.

В послесоборное время внимание идеологов католицизма к теме взаимоотношений науки и религии усиливается, особенно в последние годы. Неоднократно обращается к ней нынешний глава католической церкви папа Иоанн Павел II.

Программное значение для католической теологии имело его выступление 10 ноября 1979 г. на заседании Папской академии наук, посвященном 100-летию со дня рождения Эйнштейна. Впервые в истории академии папа председательствовал на ее заседании. Иоанн Павел II отметил большое значение, которое в жизни современного человека отводится науке, имеющей, по учению церкви, «автономную» ценность, и призвал к установлению плодотворного сотрудничества между наукой и религией.

Кроме того, папа, спустя 346 лет после осуждения Галилея, высказал пожелание, чтобы это «прискорбное дело» было исследовано более тщательно. Глава католической церкви выразил надежду, что теологи и историки науки в искреннем сотрудничестве досконально исследуют все обстоятельства «казуса Галилея», честно признают вину каждой из сторон и устранят то недоверие, которое служит препятствием для плодотворного сотрудничества между верой и наукой.

---

[1] Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Teil 3, S. 387.

[2] Ibid., S. 463.

Внимание католического богословия к теме взаимоотношений религии и естествознания активизировало также выступление Иоанна Павла II перед учеными и студентами 15 ноября 1980 г. во время его визита в ФРГ. Папа отметил, что установлению искренних отношений церкви с наукой мешает груз прошлого, те известные конфликты, «которые возникли из-за вмешательства церковных инстанций в процесс прогресса научного знания» [1]. По мнению главы католической церкви, эти конфликты ныне преодолены благодаря силе убедительности естествознания и благодаря прежде всего теологии, которая углубила понимание веры и освободила ее от всего преходящего.

Папа призвал к установлению новых отношений с естествознанием и подчеркнул при этом, что если в прошлом поборники новой науки боролись против церкви под лозунгами разума, свободы и прогресса, то сейчас дело обстоит иначе: сегодня якобы лишь церковь в состоянии обеспечить свободное развитие науки и поддержать ее достоинство [2].

Оценке положения науки в настоящее время, ее взаимоотношениям с религией была посвящена и речь Иоанна Павла II 13 июня 1984 г. во Фрибурском университете (Швейцария). По мнению главы католической церкви, «кризис нашего времени» есть результат ориентации на «самодостаточность науки», надежды получить от нее ответы на волнующие человечество вопросы. Папа заявил, что при всей строгости своих методов наука не способна дать решение фундаментальных вопросов жизни [3].

Поэтому, чтобы придать смысл научному знанию, Иоанн Павел II призвал осознать его пределы и включить в систему интегрального видения мира, которое якобы одно

---

[1] Herder Korrespondenz, 1981, № 1, S. 30.

[2] Ibid., S. 33.

[3] L'Osservatore Romano. Weekly edition in English, 1984, № 27 (841), p. 3.

только способно понять человека в его целостности и трансцендентном, сверхчувственном измерении. Средствами этой интеграции он объявил философию (разумеется, неотомистскую). Сославшись на свое выступление на заседании Папской академии наук в связи со 100-летием со дня рождения А. Эйнштейна, папа еще раз заявил, что конфликты веры и разума не являются якобы необходимым следствием их природы и уже отошли в прошлое. Иоанн Павел II призвал осуществлять диалог науки и религии, который может обнаружить конвергенцию, схождение разного рода истин (имеются в виду научные истины и религиозные положения.— *М. С.*)[1].

Таким образом, Иоанн Павел II выдвинул в этой речи развернутую программу создания «нового», целостного религиозного видения мира, в которое была бы интегрирована наука.

Ватиканский секретариат по делам неверующих провел весной 1981 г. в Риме специальную пленарную ассамблею по теме «Наука и неверие». Весьма примечательно, что проведение этого мероприятия было поручено именно этому секретариату, на который возложена задача всестороннего изучения современного атеизма. На заключительном заседании ассамблеи была принята специальная декларация.

Каковы же основные положения этого документа, его центральная идея? Главный идейный стержень декларации, ее жизненный нерв составляет тезис о том, что современная наука не способствует обоснованию, укреплению материалистической философии, атеизма. В декларации прямо утверждается, что «естественная наука для христиан не представляет собой угрозу, а, наоборот, выступает как углубленное проявление бога-творца»[2].

---

[1] L'Osservatore Romano. Weekly edition in English, 1984, № 27 (841), p. 3.

[2] *Viganò M.* Scienza e non credenza.— Civiltà cattolica, 1982, № 3163, p. 48.

Из текста декларации видно, что особую тревогу у теологов вызывает научный характер марксистской философии, неоспоримые факты роста ее влияния в современном мире именно как строго научной философской системы. Поэтому в декларации всячески ставится под сомнение научность марксистского материализма.

Показательно, что в этом важном идеологическом документе католицизма содержится суровая критика на ту научно-популярную литературу, в которой делаются выводы, якобы выходящие за «пределы» достижений науки и навязываемые ей «извне» совершенно «незаконно». Понятно, что в данном случае гнев апологетов религии вызывают существенные материалистические мировоззренческие выводы, вытекающие из данных новейшего естествознания.

На ассамблее говорилось о необходимости выпустить серию научно-популярных изданий, в которых достижения естествознания истолковывались бы в духе религиозных догм, и подготовить богословские кадры, способные хорошо ориентироваться в данных наук о живой и неживой природе и вести эффективную полемику с представителями научно-материалистического мировоззрения.

Следует отметить, что использование научно-популярной литературы, истолковывающей достижения наук о природе в религиозном духе, теологи в настоящее время поставили на довольно широкую ногу.

Так, католический богослов Е. Фёр в упомянутой выше книге, защищая религиозные догматы ссылками на данные современного естествознания, опирается на книгу Хоймара фон Дитфурта «Вначале был водород» [1]. Перу этого западногерманского автора принадлежит ряд широко разрекламированных светской буржуазной и церковной пропагандой изданий, претендующих на «обоснование» догмы сотворения мира с помощью препарированных

---

[1] *Ditfurth H. von.* Im Anfang war der Wasserstoff. Hamburg, 1972.

новейших данных астрономии, физики, молекулярной биологии и других естественнонаучных дисциплин.

Дитфурт является издателем серии книг по теме «Фундамент современной картины мира», которая выполняет апологетическую функцию в отношении религиозной идеологии. Ныне богословы поднимают на щит изданную уже трижды книгу этого автора под громким названием «Мы не только от мира сего. Естествознание, религия и будущее человека», в которой он пытается обосновать взгляд на космическую и земную эволюцию, включая и биологическую, как на продолжающееся творение [1].

Весьма характерным для подхода современных идеологов христианства к естествознанию был симпозиум, посвященный 100-летию со дня смерти Дарвина и проведенный в мае 1982 г. в Зальцбурге (Австрия) под эгидой церкви. На нем присутствовали наряду с католическими и протестантскими теологами и некоторые тяготеющие к религии ученые. С активной пропагандой фидеизма выступил на нем Х. фон Дитфурт.

Вступительное слово на симпозиуме произнес его организатор венский архиепископ кардинал Ф. Кениг. Он заявил, что необходимо отличать Дарвина и его эволюционное учение от тех мировоззренческих (т. е. материалистических.— *М. С.*) выводов, которые делаются из этого учения [2]. Две основные идеи пронизывали выступления участников симпозиума: 1) проведение глубокого водораздела между Дарвином и дарвинизмом, который якобы пытается приписать учению великого естествоиспытателя «незаконные» материалистические выводы; 2) провозглашение наступления «эпохи синтеза» религии и наук о природе, которые должны стать полноправными партнерами в деле создания целостного мировоззрения.

---

[1] *Ditfurth H. von.* Wir sind nicht nur von dieser Welt: Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen. Hamburg, 1982.

[2] Evolution und Menchenbild. Zu einem Symposium zum 100. Todestag von Charles Darwin.— Herder Korrespondenz, 1982, № 7, S. 357.

Масштабным мероприятием были также состоявшиеся в мае 1983 г. в Риме под эгидой католической церкви так называемые Галилеевские торжества. Они были посвящены теме «Галилеевская наука сегодня» и юбилею труда великого естествоиспытателя «Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой», увидевшего свет в 1632 г. Создание «Диалога» было великим научным подвигом Галилея, актом его мужественного подвижничества. Этот труд явился подлинным манифестом нового естествознания, краеугольным камнем новой картины мира, разрушившей господствовавшую столетия христианскую картину мира.

Самое парадоксальное заключается в том, что католические церковники торжественно отмечали ныне юбилей той самой книги, выход в свет которой явился причиной проведения второго процесса над Галилеем — печально знаменитого процесса 1633 г.[1] Проведение этого юбилея, как отмечала итальянская пресса, приобрело характер театрализованного представления, явная тенденциозность которого вызвала протесты ряда ученых, выступивших под лозунгом «Руки прочь от Галилея!»[2].

Вопросы взаимоотношений науки и религии обсуждались и на четвертой международной Уэнтеджской конференции в 1984 г., которая называлась «Дух в эволюции». Она была организована находящимся в Лондоне «Тейяровским центром по проблеме будущего человека» в местечке Уэнтедж, вблизи Оксфорда. В работе этого центра и в проводимых им конференциях принимают участие наряду с католическими церковниками представители других конфессий. На конференции 1984 г., где кроме теологов присутствовали и некоторые естество-

---

[1] См.: *Кантеров И., Скибицкий М.* Все ли ясно в «деле Галилея»? — Наука и религия, 1982, № 5—6.

[2] См.: Наука и религия, 1984, № 6.

испытатели, необоснованной дискредитации была подвергнута научная теория биологической эволюции [1].

Из наиболее крупных и примечательных изданий, подготовленных католическими богословами в последние годы и посвященных взаимоотношениям религии и естествознания, необходимо отметить сборник «Наука и вера», изданный в 1980 г. под эгидой второго по значению после Грегорианского университета папского учебного заведения — Латеранского университета [2]. Весьма примечателен состав авторов этого сборника, выпущенного под редакцией профессора теологии этого университета Ф. Мартинелли: с одной стороны, это профессора и преподаватели теологии Латеранского университета, с другой — некоторые итальянские ученые, тяготеющие в той или иной мере к фидеизму.

Основная цель этого рассчитанного на самые широкие круги пропагандистского издания — показать возможность «конструктивного» партнерства религиозной веры и научного знания, богословов и естествоиспытателей.

Очень примечательна в этом отношении статья физика А. Цикики «Логика природы», открывающая сборник. Ее автор настойчиво и безапелляционно утверждает, что непримиримость позиций науки и религии это не что иное, как самый настоящий миф, механически повторяемый стереотип, причем «самый вредный» среди мифов нашего времени. Для подтверждения своего антинаучного тезиса фидеист, фальсифицируя факты истории развития научного знания, пытается связать науку и религию даже генетически, пишет, что естествознание является дочерью религии.

Заявление такого рода не случайно. Оно выражает стремление католических теологов связывать формирова-

---

[1] *Williams A.* Report. Spirit in evolution.— Teilhard review and journal of creative evolution. L., 1984, vol. 19, № 2, p. 58—60.

[2] Scienza e fede. Roma, 1980.

ние науки с действием определенных религиозных факторов. В этих своих попытках они опираются на ассимиляцию некоторых идей и методологию современной буржуазной философии и истории науки.

Так, можно указать на концепции французского философа-идеалиста А. Кожева, который видит истоки современной науки в христианском догмате воплощения [1], американского историка науки профессора Уэслианского университета Е. М. Клаарена, автора книги «Религиозные истоки современной науки» [2]. По мнению последнего, вера в божественное творение была основной предпосылкой формирования в Англии XVII в. опытного знания, которое было якобы результатом теологической революции.

Известность получила концепция известного американского социолога Р. К. Мертона, опирающегося на идеи М. Вебера. Согласно Мертону, генезис науки в Англии в XVII в. связан с этикой пуританизма, ценностные ориентации которого давали религиозные санкции для развития науки, освящали у ученых внутренние импульсы для научных исследований [3].

Исследование формирования естествознания как науки, научной революции XVI—XVII вв., выявление ее мировоззренческого значения предполагает учет, несомненно, всех связей этих процессов с социально-культурным контекстом, в рамках которого они развивались. Конечно, раннепротестантская идеология, органически связанная со становлением капиталистического общества, давала своей этикой труда, учением о богопознании санкцию научной деятельности, но «причем именно той, которая нужна ка-

---

[1] *Kojeve A.* L'origine chrétienne de la science moderne.— In: Melánges Alexander Koyré. 1. L'aventure de la science. P., 1964.

[2] *Klaaren E. M.* Religious origins of modern science: Belief in creation in seventeenth century thought. Grand Rapids (Mich), 1977.

[3] *Merton R. K.* The sociology, technology and society in seventeenth century England. N. Y., 1970.

питализму,— «скромной», не устремляющейся в общемировоззренческую сферу, т. е. науке эмпирической...»[1].

Но абсолютизация раннепротестантских ценностных установок, выпячивание их роли ведет к антиисторической, идеалистической картине развития наук о природе в Новое время. И дело не только в игнорировании при таком подходе того существенного обстоятельства, что протестантизму как религиозному, превратно-фантастическому отражению действительности противоположна «новоевропейская научно-философская мысль, которая требует исходить из достоверных истин, исключающих веру»[2].

Для уяснения определяющих факторов научной революции XVI—XVII вв. важно понимание ее неразрывной связи с радикальными преобразованиями всей эпохи ранних буржуазных революций, и прежде всего с качественным изменением форм материальной человеческой деятельности, практического освоения действительности. Существенное значение имели внутренняя логика развития науки, научные традиции, достигнутый уровень знания. Как отмечал Ф. Энгельс, «наука движется вперед пропорционально массе знаний, унаследованных ею от предшествующего поколения...»[3]. Важную роль играла и материалистическая философия, антитеологическая по своей направленности, идеи которой о нерушимости естественного порядка природы, всемогуществе человеческого разума, о науке как двигателе прогресса общества теоретически обосновывали естествознание.

Усиление внимания католической церкви к науке нашло свое отражение и в сфере религиозного образования, подготовки кадров. В 1979 г. Иоанном Павлом II была утверждена новая апостольская конституция, касающаяся функционирования католических университетов и фа-

---

[1] Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983, с. 104.
[2] Там же, с. 138.
[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 568.

культетов. В этом документе подчеркивалась важность единства веры и знания, «чему должны послужить единство теологического и философского образования, внимание к современным методам научных исследований и подготовке католических кадров, которые могли бы вести плодотворный для церкви диалог с людьми современного мира» [1].

В ряде католических учебных заведений и на католических факультетах государственных университетов в настоящее время организованы кафедры по «пограничным» вопросам теологии, философии и естествознания, введена должность профессора по «пограничным» вопросам. Цель этих мероприятий состоит в активизации взаимоотношений с современной идеалистической философией и науками о природе, расширении использования данных современного естествознания для защиты религиозного мировоззрения и подготовки кадров церкви.

Значительное внимание уделяют вопросам отношений с наукой и идеологи современного протестантизма. За последние годы по этой теме в богословских журналах появилось много публикаций, теологические центры провели ряд конференций и симпозиумов.

Одним из наиболее крупных мероприятий такого рода явился оксфордский симпозиум в конце 1979 г. в Англии. Он был посвящен теме отношений теологии с современной наукой. Богословы, в основной массе протестантские, а также философы и социологи из США, Великобритании, ФРГ и Бразилии обсуждали на этом симпозиуме вопросы о том, как перебросить мосты между религиозной верой и научным знанием, примирить данные науки с христианской эсхатологией, существует ли христианская картина мира, и многие другие.

В 1981 г. был издан так называемый междисципли-

---

[1] *Минкявичюс Я. В.* Католическая теология и научно-техническая революция.— В кн.: Вопросы научного атеизма. Вып. 28. М., 1981, с. 131.

нарный обзор этого симпозиума в виде объемистого тома под названием «Науки и теология в двадцатом столетии», в котором опубликованы материалы выступлений его участников [1].

Следует отметить также конференцию, проведенную в мае 1980 г. в Кембридже (Англия), посвященную проблемам перспектив диалога науки и религии. Конференция была организована Ф. Хефнером, профессором лютеранской теологической школы в Чикаго, и А. Р. Пикоком, деканом Клэр-колледжа (Кембридж, Англия).

Пикок, биохимик и теолог «по совместительству», является весьма колоритной фигурой на ниве современного фидеизма: он непременный участник различного рода богословских симпозиумов, автор ряда опусов по проблемам взаимоотношения религиозной веры и научного знания. Одним словом, активнейший апологет религии.

В книге «Творение и мир науки» он горько сетует на то, что изоляция теологии от науки чрезмерно затянулась и что у современного человека недоверие к основоположениям христианского богословия обусловлено исключительно статичностью «традиционных образов, которые в отношении мира динамичных процессов, каким его нам изображают науки, теряют свою силу» [2].

Пикок настоятельно призывает оснастить христианское богословие пониманием логики развития науки. Это, по его мнению, позволит сделать богословие более достоверным, интеллектуально-респектабельным в глазах современного человека, признающего идеал научной строгости и использующего блага научного прогресса.

Но в диалоге науки и религии, провозглашает Пикок, заинтересованы не только теологи, но и ученые: «оказывается», только в теологическом освещении сам научный

[1] The sciences and theology in the twentieth century (Ed. by Peacocke A. R.). L., 1981.

[2] *Peacocke A. R.* Creation and the world of science. Oxford, 1979, p. 48.

опыт может приобрести завершение и стать всеобщим [1]. Так, расшаркиваясь на словах перед наукой, он ставит ее фактически в новую зависимость от религии.

Особую активность в разработке темы взаимоотношений науки и религии проявляют некоторые теологические центры в США. Из них прежде всего следует отметить Институт религии в век науки, созданный в 1954 г. известным протестантским деятелем Р. Бархоу.

В 1965 г. в Мидвилле был учрежден Центр перспективных исследований в области теологии и науки. В 1966 г. Мидвилльский центр совместно с Институтом религии в век науки и издательством Чикагского университета стали издавать новый журнал — «Дзюгон: журнал религии в век науки», который возглавил Р. Бархоу. Само слово «Zygon» греческое и многозначимое, в число его значения входят понятия «ряд», «шеренга», «строй». Давая такое название журналу, его создатели руководствовались, очевидно, идеей, что религия и наука должны идти в одном строю. В редколлегию журнала входят наряду с теологами представители различных областей естественнонаучного и гуманитарного знания.

Журнал имеет несомненную фидеистскую направленность, но она проводится на его страницах не прямолинейно, а через публикуемые материалы различного рода дискуссий, симпозиумов, конференций, с помощью которых создается видимость полноправного партнерства теологов и ученых. Создавая новый печатный орган, идеологи религии стремились решить несколько задач.

Одна из них носит пропагандистский характер: выйти с помощью журнала, несущего широкую и занимательную информацию о человеке и его мире, на самую широкую аудиторию, чтобы внедрить в общественное сознание идеи «плодотворности» союза религии и науки в современных условиях. Вторая задача — это модернизация теологии за

[1] *Peacocke A. R.* Creation and the world of science, p. 48.

счет методологического арсенала новейшей науки, чтобы повысить ее престиж и сделать более конкурентоспособной на идеологическом рынке буржуазного общества.

Наконец, третья задача состоит в разработке утонченных методов обоснования сближения веры и знания путем их толкования как специфических или даже взаимодополняющих друг друга способах постижения человека и мира. Речь идет о попытках нового синтеза веры и знания, посредством которого фидеисты надеются создать цельное и эффективно воздействующее на человека XX столетия религиозное мировоззрение.

Итак, мы ясно видим, что идеологи католицизма и протестантизма прилагают максимум усилий, чтобы завербовать себе в союзники современное естествознание.

Они пытаются извлечь для себя определенные идеологические выгоды даже из наметившейся в последнее десятилетие тенденции у ряда ученых, занимающихся космологией и физикой элементарных частиц, проводить параллели между данными современной физической науки и представлениями древних восточных мистиков.

Гносеологические корни подобного рода идеалистической по своему содержанию тенденции кроются в трудностях, с которыми сталкивается современное физическое познание в области микромира. Отсюда поиски новых путей познания, нового языка науки. Единственный путь преодоления этих трудностей — это сознательное овладение естествоиспытателями материалистической диалектикой. Иначе неизбежно сползание к идеализму.

Об этом можно судить по созданной известным физиком Д. Бомом «новейшей» модели космоса и сознания. Р. Вебер, преподаватель философии в Рутджерском университете (США), в статье «Размышления о холокинетической концепции Дэвида Бома. Модель космоса и сознания физика» пишет, что Бом под влиянием идей восточного мистицизма, особенно индийского философа-мистика Кришнамурти, пришел к выводу о необходимости отказа от

базисных понятий, опирающихся на реалистическое понимание мира.

По утверждению Вебера, эта «новейшая» модель мира, если мыслящий растворяется в мыслимом, дает целостное представление о мире, преодолевая традиционное противопоставление материи и сознания, объекта и субъекта, прерывного и непрерывного и т. д. Вебер пишет, что работа Бома «протекает» в «просвете между физикой, психологией и религией» [1].

Отдельные ученые, сопоставляя современную физику с восточной мистикой, делают далеко идущие религиозно-идеалистические выводы. Широкую известность в этом отношении приобрели книги Ф. Капра и М. Талбота. Физик Ф. Капра (в настоящее время работает в США) в своей книге «Тао физики: Исследование параллели между современной физикой и восточным мистицизмом» пытается навести мосты между рисуемой ядерной физикой картиной строения микромира и представлениями восточных мистических учений [2].

Американский физик и литератор М. Талбот в книге «Мистицизм и новейшая физика» также «обосновывает» тезис о надвигающемся сближении восточного мистицизма и новой физики, «конвергенции», которая дает якобы научную базу для религии. По мнению Талбота, слияние физики и мистицизма поведет к появлению такого социокультурного и мировоззренческого явления, которое будет иметь принципиально новое качественное значение для всей жизни западной цивилизации [3].

Каким же способом стремятся использовать апологеты христианства это поветрие мистицизма для своих идеологических выгод?

---

[1] The metaphors of consciousness. N. Y.— L., 1981, p. 128.

[2] *Capra F.* The Tao of physics. An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism.— Shambhala, 1975.

[3] *Talbot M.* Mysticism and the new physics. L., 1981, p. 161.

Ответ на этот вопрос можно получить из книги А. Пикока «Творение и мир науки», посвященной установлению «новых» отношений между теологией и естествознанием. В приложении к книге А. Пикок полемизирует с Ф. Капра. Фидеист Пикок обижается на богословствующего физика: Капра проводит параллели только между восточным мистицизмом и ядерной физикой, а христианство оказывается при этом обойденным, обделенным.

Такое положение дела совершенно не устраивает Пикока, по мнению которого представления христианства в целом созвучны рисуемой ядерной физикой картине мира не менее, чем восточные мистические учения. Ядерная физика, утверждает Пикок, показывает, как надмировой творец выступает внутренне присущим творению и как в сотворенном проступает деятельность внутренне присущего ему творца, а тем самым якобы льет воду и на мельницу христианства [1].

Приведенные материалы, свидетельствующие о весьма значительном усилении внимания современного фидеизма к естественным наукам, полностью подтверждают и хорошо иллюстрируют фактами настоящего времени ленинское положение, что фидеизм «стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли» [2].

Однако для осуществления своих далеко идущих планов использования достижений естествознания в целях защиты религиозно-идеалистического мировоззрения, фидеистам нужно дать объяснение причинам многовекового конфликта религиозной веры с науками о природе, непримиримой борьбы церкви против формировавшейся картины мира, многочисленным фактам преследования творцов естественнонаучного знания. Идеологам религии

---

[1] *Peacocke A. R.* Greation and the world of science, p. 363.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 380.

необходимо, следовательно, выработать определенное отношение к этому своему наследию прошлого.

А это для них задача весьма непростая.

От какого наследства отказываются теологи

Разложение средневековой картины мира, многие века господствовавшей в сознании общества и составлявшей неотъемлемый элемент религиозного мировоззрения, было связано с Первой революцией в астрономии, которая относилась к середине XVI — началу XVII в. Начало этой революции положил гениальный труд Николая Коперника «Об обращении небесных сфер», который увидел свет тогда, когда его творец уже лежал на смертном одре. Но это был его шаг в бессмертие. По образному выражению современного американского философа Б. Данема, в век гениев Коперник стал гением века.

Коперниканская революция означала создание новой картины миры и разрушение старой, базировавшейся на средневеково-теологическом истолковании птолемеевско-аристотелевской картины мира. Развитие естествознания, астрономии, физики, геологии, биологии в последующие столетия обусловило полный крах религиозной картины мира.

После того как длительные, многовековые карательные меры церкви в отношении «еретического» естествознания и его творцов не достигли желаемой цели, многие идеологи христианства встали на путь выработки нового подхода к сформированной всем ходом развития наук о природе естественнонаучной картине мира. В его основе лежит положение, что религия не претендует на создание своей специфической картины мира, которая бы конкурировала с естественнонаучной картиной мира. Эту концепцию в той или иной мере, с различного рода оговорками стали эксплуатировать некоторые протестантские и католические богословы.

Так, протестантский теолог И. Фетчер уже три десятилетия назад констатировал, что «сегодняшнее христианство в двух его основных разновидностях давно признало законную автономию современных наук и отказалось от создания специфически христианской картины мира...»[1] Примерно на такие же позиции встал и богослов Г. Бок, который предложил размежеваться с наукой и передать в ее компетенцию картину мира и ее объяснение[2]. Евангелический профессор систематической теологии Ю. Хюбнер в выпущенной несколько лет назад работе пытается обосновать независимость лютеранской догматики, прежде всего догмата спасения, от определенных представлений о мире, картины мира. Правда, это обоснование он считает возможным при одном очень необычном для богослова условии: «...если отвлечься от писания»[3].

Стремление теологов отказаться от объяснения религиозной картины мира явилось весьма примечательным событием, ибо оно означало, по сути дела, сдачу ими позиций по ряду кардинальных мировоззренческих проблем. И действительно, резонно поставить вопрос, можно ли исключить из мировоззрения (в том числе и из религиозного) вообще все элементы картины мира? Конечно нет, ибо картина мира охватывает такой круг фундаментальных вопросов, без которых не может обойтись ни одно мировоззрение, если оно хочет оставаться мировоззрением в подлинном смысле этого слова.

Поэтому богословы проделывают следующую экзекуцию над научной картиной мира: они исключают из нее наиболее важные мировоззренческие элементы (вопросы возникновения Вселенной, происхождения человека

---

[1] *Fetscher I.* Der wissenschaftliche Anspruch des dialektischen Materialismus.— In: Christen oder Bolschewisten. Stuttgart, 1957, S. 89.

[2] См.: *Габинский Г. А.* Критика христианской апологетики. М., 1967, с. 138.

[3] *Hübner J.* Die Welt als Gottes Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute. München, 1982, S. 124—125.

и т. п.), передавая их в компетенцию религиозного мировоззрения [1].

Мы видим, что для ряда протестантских теологов общим в подходе к проблеме картины мира является стремление затушевать ее внутреннюю связь с мировоззрением. Таким путем, считают они, с одной стороны, можно не признавать материалистического мировоззренческого значения за естественнонаучной картиной мира, с другой — отделить христианство от разрушенной религиозной картины мира и тем самым ослабить научную критику религии.

Однако такой подход к проблеме картины мира вызывает у некоторых теологов опасение. Выступая на оксфордском симпозиуме 1979 г., профессор христианской догматики Эдинбургского университета, видный деятель церкви Т. Торрэнс заявил, что существует специфически христианский взгляд на физический мир и без обращения к проблемам космологии теология не в состоянии сформировать свою предметную область.

Казалось бы, позиция вполне определенная: существует специфически христианская картина мира. Но удержаться на этой позиции профессор догматики все же не смог: опасно для теологии связывать вероучение с определенной картиной мира. И Торрэнс сразу же сделал оговорку, что, с другой стороны, богословие не должно отождествляться с конкретной космологической картиной, даже с той, которая базируется на представлениях христианского вероучения [2].

Проблеме картины мира пристальное внимание уделяют и католические богословы. Профессор догматики Тюбингенского университета Г. Хазенхюттль считает новую картину мира, сформировавшуюся в ходе развития науки, одним из основных исторических корней атеиз-

---

[1] *Jüchen A. von.* Gespräch mit Atheisten. Gütersloh, 1962.

[2] The sciences and theology in the twentieth century, p. 82—83.

ма[1]. По мнению теолога П. ван Хоэйдока, христианская картина мира, где бог восседает на небесном престоле, явилась продуктом представлений древности, некритически усвоенных христианством и не составлявших «собственно церковное воззрение». Связь с этими представлениями была якобы расторгнута христианской церковью в результате прояснения богословами учения о боге и различения точных границ теологических и научных высказываний.

Так, игнорируя действительные факты истории, П. ван Хоэйдок пытается обосновать версию о постепенном, безболезненно протекавшем процессе отхода христианской теологии от средневековой религиозной картины мира как от «несобственных» для церкви воззрений. При этом он подчеркивает, что «прекрасное единство» теологии и науки в средние века на деле было только кажущимся, зато, мол, их нынешний диалог благодаря осознанию границ между областями высказываний обещает действительно плодотворное сотрудничество[2].

Крупнейший католический теолог К. Ранер посвятил теме соотношения бога и картины мира специальную статью. Он отметил тот факт, что раньше картина мира была обозримой и бог казался действующим весьма осязаемо во многих событиях. Ныне же картина мира изменилась так, что мир выступает не испытывающим ни в одном определенном, наблюдаемом нами пункте воздействие бога, продолжает Ранер, и объясняет это тем, что-де воздействие на мир осуществляется теперь богом только как на целое.

Ранер пытается доказать, что якобы смысл основных понятий религии не связан однозначно с определенной

---

[1] Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor der Fragen der Zeit. Graz e. a., 1974, S. 547—548.

[2] *Hooijdook P. van.* Die Götter haben abgedankt: Zerbrochene Gottesbilder. Freiburg in Breisgau, 1969, S. 53.

картиной мира. Он утверждает, что смысл этих понятий сохраняется, даже если изменилась картина мира, которая была предпосылкой их возникновения [1].

Но постулируя такое размежевание, теолог не может удержаться от того, чтобы не принизить научную картину мира. Ее истины он аттестует как сумму ограниченного, частного, преходящего, а посему, мол, такая картина мира без руководства божественной истины является «темницей» для человека.

Вопрос об отношении к естественнонаучной картине мира Ранер считает столь существенным, что ставит его на одно из первых мест среди параметров, определяющих нынешнюю ситуацию в теологии. Но он считает, что по этой теме диалог с естествознанием еще не доведен до конца. Признать окончательное и бесповоротное размежевание с ним он не решается, стремясь оставить открытой в сферу естествознания если не дверь, то хотя бы щель, в которую при случае можно просунуть какую-либо богословскую уловку [2].

Так или иначе, явно или завуалированно теологи двух крупнейших направлений христианства стремятся обосновать отсутствие глубокой связи между истинами веры и положениями разрушенной в ходе развития наук о природе религиозной картины мира [3]. Они отказываются от этого наследства, не признавая его для себя кровным. Поэтому конкретный анализ действительной связи между средневековой религиозной картиной мира и христианством представляет большой интерес.

Средневековая картина мира была сформирована и окончательно разработана в деталях крупнейшими христи-

---

[1] *Rahner K.* Die Wirklichkeit Gottes und das heutige Weltbild.— Universitas, 1963, № 3, S. 268.

[2] *Rahner K.* Zur Theologie der Zukunft. München, 1971, S. 81.

[3] См.: *Крывелев И. А.* Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. М., 1968, с. 3.

анскими теологами на основе синтеза библейских идей творения и божьего промысла, элементов космологических представлений греческой философии и некоторых естественнонаучных представлений древности, вошедших в геоцентрическую систему Птолемея. Особенно привлекательными для идеологов христианства были идеи Платона о космосе как едином совершенном творении, иерархии всего сущего в соответствии со степенью заложенной в него предопределением ценности, о единстве макро- и микрокосма и т. п.

Средневековая христианская картина мира имела черту, присущую всякой религиозной картине мира: это — разделение мира на естественный и сверхъестественный при полном, абсолютном господстве второго над первым. Присущи ей и характеристики, которые имеют место и в ряде картин мира других религий — антропоцентризм, геоцентризм, трехъярусное строение мироздания (небо, земля, преисподняя) [1].

Для средневековой космологии характерна детальная разработка структуры и взаимосвязи всех ее объектов. Считалось, что имеется вокруг Земли семь небесных сфер, на каждой из которых расположены планеты, и еще три высших неба. Восьмое небо содержало неподвижные звезды, девятое — перводвигатель, который сам неподвижен, но приводит в движение находящиеся под ним сферы; на десятом же — совершенно неподвижной небесной тверди — восседал на престоле сам всевышний, т. е. находящийся выше всех. Поблизости от бога, как считалось, располагался небесный рай, место пребывания избранных праведников.

Одно из центральных мест в этой картине мира принадлежало идее противопоставления небесного земному,

---

[1] См.: *Крывелев И. А.* Религиозная картина мира и ее богословская модернизация, с. 14—18.

духовного — телесному. Все небесные тела, по учению средневековых христианских теологов, совершенны и непреходящи, они являются наидостойнейшими, единственными в своем роде и состоят из более совершенной материи, чем земные.

Планеты в христианской картине мира имели весьма важные функции. Они связывали высшие небеса со своими сферами движения, способствуя гармоничности космоса, оказывали влияние на изменения всех объектов материального мира, появление и уничтожение на земле растительности, горных пород, животных, птиц.

Небесные тела выступали в средневековой теологии как орудия, инструменты божьей воли. Даже рождение и гибель человеческих тел обусловливались планетами, лишь простыми орудиями которых считались родители. Из компетенции влияния небесных тел изымалась только душа человека — считалось, что она творится самим богом; подвластной одному всевышнему была также духовная деятельность человека, его мышление, волевые решения.

Весь мировой космический порядок, макрокосм и микрокосм, осознавался в теологии как сотворенный совершенным, гармоническим, статическим, неизменным, иерархическим. Зло трактовалось не как что-то реально существующее, а лишь как неполнота добра. Важнейшим принципом христианской картины мира был антропоцентризм: весь мир, планеты, земля, растения и животные, реки и горы считались сотворенными для людей.

Для иерархии и гармонии космоса большое значение придавалось действию двух цифр: тройки и семерки. Так, мироздание состояло из трех ярусов, все многочисленные группы ангелов подразделялись на три разряда и т. п. Американский историк Э. Д. Уайт отмечал, что «от всемогущего триединого бога до низшей группы ангелов проходит сакраментальное, связанное с мистическими силами число три, то самое число, которое легло в основу древней индусской теологии, способствовало развитию триединого

божества в Египте, откуда оно перешло в христианство...»[1].

Такую же роль в средневековой картине мира играла и цифра семь: семь планет, семь дней недели, семь таинств, семь смертных грехов, семь добродетелей; в самом человеке насчитывалось семь слоев: тело состояло из четырех элементов (земля, вода, огонь, воздух), душа имела три способности (память, разум, волю).

Другим важнейшим принципом христианской картины мира было единство структуры макро- и микрокосма: второй рассматривался как отражение первого. Микрокосм — человек — мыслился как целостная и завершенная уменьшенная Вселенная. Считалось, что элементы человеческого организма идентичны образующим Вселенную элементам, а каждая часть тела человека соответствует части Вселенной: голова — небесам, грудь — воздуху, живот — морю, волосы — травам и т. д.[2] Природа в этой картине мира выступала как материальный символ мира невидимого, и средневековые христиане осуществляли ее своеобразное духовное «прочтение»: рассматривали ее объекты как символы божественного, вневременного, искали за внешними формами вещей их потаенное, сокровенное значение[3]. Красота, мощь, гармония природы объявлялись свидетельством мудрости сотворившего ее бога.

Таким образом, развитая средневековой теологией картина совершенного иерархического космического порядка содержала в себе теодицею (богооправдание). Как отмечает профессор Сан-Францисского университета Н. М. Уайлдайерз, господствовавшие картина мира и представление о боге были органически взаимосвязаны, совершенно соотносительны, ибо «бог, которого почитал

---

[1] *Уайт Э. Д.* Борьба религии с наукой. М., 1936, с. 56.
[2] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 70.
[3] Там же, с. 72—73.

средневековый человек, никоим образом не был богом расплывчатого и абстрактного мира, он был богом конкретного, отчетливо описываемого мира, в котором средневековый человек жил и чья картина четко стояла перед его духовным взором. Это был бог, который любил порядок и поэтому сотворил мир в виде совершенного порядка и прямо-таки выразил в порядке свою волю как руководящий принцип для человека» [1].

Однако средневековая христианская картина мира была не только продуктом синтеза отмеченных выше теоретико-идеологических предпосылок. Ее важнейшие принципы — иерархичность, порядок, статичность — выступали превратно-фантастическим отражением реальных социально-политических структур феодализма, феодального корпоративизма. Триединый бог, парящий над небесами на троне, весьма напоминал римского папу, окружавшие всевышнего серафимы и херувимы — кардиналов; три группы ангелов весьма смахивали на три степени священства (епископы, священники, диаконы), а вся макрокосмическая система иерархии небесных сфер, движущаяся вокруг Земли и подчиненная неподвижному первоначалу, напоминает строго иерархическую феодальную систему во главе с императором или королем, вокруг которого находятся вассалы — герцоги, графы, бароны, рыцари и т. д. [2]

Образную картину взаимосвязи макро- и микрокосмического порядков показал английский физик и историк науки Дж. Бернал: «Иерархия общества была воспроизведена в иерархии самой вселенной; подобно тому как в обществе были папа, епископы, архиепископы, император, короли и дворяне, существовала небесная иерархия девяти хоров ангелов: серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы (все

---

[1] *Wildiers N. M.* Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute. Zürich, 1974, S. 114.

[2] См.: *Уайт Э. Д.* Борьба религии с наукой, с. 55.

продукты воображения Лжедионисия). Каждый из них должен был выполнять определенную функцию в управлении вселенной; они были прикреплены в надлежащем ранге к планетным сферам, чтобы поддерживать их в соответствующем движении. Низший разряд простых ангелов, принадлежащих к сфере Луны, естественно, имел больше других отношение к разряду человеческих существ, находящихся прямо под ними. Вообще существовали космический порядок, общественный порядок, порядок внутри человеческого тела... Здесь для всего было место и все знало свое место. Все элементы находились в порядке... Этот огромный, сложный, хотя и организованный, космос был также идеально рациональным. Он сочетал в себе наиболее логично установленные выводы древних с неоспоримыми выводами св. писания и церковной традиции. Школы могли расходиться во взглядах в отношении его деталей, но ни одна из них не сомневалась в том, что эта картина была правильной по существу» [1].

Раскрывая социальные и гносеологические истоки средневекового христианского мировоззрения, Дж. Бернал отмечает то огромное значение, которое имело в нем понятие «порядка», иерархичности. На эту сторону средневекового религиозного мышления указывает и Н. М. Уайлдайерз, считая, что «все вероучение интерпретировалось с помощью понятия «порядка». Бог есть бог порядка и познается из порядка мира. Творение есть прежде всего дело Упорядочения. Грех есть нарушение желаемого богом порядка, спасение есть его восстановление. В конце мира этот порядок приводится к окончательному совершенству и укрепится на вечные времена» [2].

Анализ христианских средневековых представлений свидетельствует о наличии глубокой органической вза-

---

[1] *Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956, с. 182—183.
[2] *Wildiers N. M.* Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute, S. 143.

имосвязи между фундаментальными положениями вероучения и господствующей картиной мироздания. С нею были соотнесены учение о грехе, спасении, моральные требования, эсхатологические представления [1].

Понятия греха и спасения имели явно выраженное космическое измерение: грех рассматривался как нарушение всего космического порядка, его гармонии и красоты, разрушение порядка в самом человеке, его душе и теле, дисгармония в отношениях между человеком и растительным и животным миром и т. п. Спасение же через жизнь и смерть Христа, который сам рассматривался как образец совершенного порядка, связывалось с восстановлением порядка в человеке, а затем, со временем, и во всем космосе.

Явное влияние господствовавшей картины мира ощущается и в эсхатологических представлениях. Конец мира находит свое существенное выражение в прекращении движения небесных светил, которое теперь не имеет смысла: число избранных достигнуто, поэтому в воздействии планет на течение материальных процессов для нового рождения людей, размножения животных и растений нет необходимости.

По учению крупного христианского богослова XIII в. Бонавентуры, во время Страшного суда четыре элемента, из смешения которых состоят все материальные тела, будут очищены и обновлены, а тела избранных, которым предстоит пребывать среди ангелов в небесном общежитии, в результате получения особых четырех свойств освободятся от несовершенства и станут подобны небесным телам.

Существенные космические основания усматривались и у господствовавших моральных устоев. Христианские представления исходили из того, что общество и человек

---

[1] Далее используется материал из книги Уайлдайерза (гл. 3), в которой дан анализ ряда текстов Бонавентуры, Фомы Аквинского и других средневековых теологов.— *Авт.*

организованы богом в соответствии с первозданным макрокосмическим порядком, совершенным, иерархическим и статичным, и весь всеобщий мировой порядок выступает как результат деятельности божественных промысла и мудрости. Отсюда вытекало безусловное требование благоговения, почитания и поддержания господствующего порядка, олицетворявшего собой волю бога; зло определялось как нарушение, критика этого порядка; добро, первый долг человека трактовались как его точное соблюдение.

Истолковываемые подобным образом христианские моральные требования помогали религии эффективно выполнять свои функции по социальной стабилизации феодального строя, борьбе с любыми проявлениями революционной активности масс, направленной на расшатывание господствовавших политических и идеологических устоев.

Таким образом, в эпоху средневековья картина мира была неразрывно связана с основоположениями христианского вероучения. Следует отметить, что эта тесная взаимосвязь была одним из существенных теоретических факторов, обусловивших единство христианской теологии, космологии и антропологии и цельность всего религиозного средневекового мировоззрения. Правда, «космизация» теологии, когда действовал божественный автоматизм управления всеми земными процессами, человеческими решениями, помыслами и действиями через посредство вторичных причин (ангелы и небесные тела), оставляла в стороне собственно человеческую историю. Но в разработке ее специфических проблем не ощущалось особой потребности.

Однако в этой цельности христианского средневекового мировоззрения заключалась и устрашающая потенциальная опасность: разрушение такого фундаментального звена, как космология, грозило крахом всей системе. Это и было продемонстрировано коперниканской революцией в астрономии. Именно поэтому она была встречена тогдашними церковными иерархами и теологами в

штыки; они-то прекрасно понимали, к чему ведет низвержение антропо- и геоцентризма.

Рассмотренный материал неоспоримо доказывает несостоятельность отмеченных выше попыток протестантских и католических авторов обосновать тезис об отсутствии органической связи между картиной мира и христианским вероучением в эпоху средневековья. Это, по сути дела, тактический маневр, от которого легко отказываются, если представляется более выгодным интерпретировать естественнонаучную картину мира в религиозном духе и интегрировать ее в религиозное мировоззрение.

Об этом свидетельствует отношение ряда современных теологов к достижениям Второй революции в астрономии, развернувшейся в XX в., которое будет рассмотрено в дальнейшем.

Великий конфликт в кривом зеркале

Важное место в теоретических построениях фидеистов занимают вопросы истории взаимоотношений религии и науки. Для того чтобы обосновать возможность в современных условиях союза религиозной веры и научного знания, они подвергают утонченной фальсификации историю борьбы веры и разума. Их главная цель состоит в затушевывании любыми средствами принципиальной противоположности религии как превратно-фантастического отражения действительности и науки как объективно-истинного знания о мире.

Великий многовековой конфликт между этими двумя формами общественного сознания они пытаются представить не результатом полной противоположности их мировоззренческих основ, а продуктом преходящих исторических обстоятельств.

Ныне идеологи религии для объяснения причин великого конфликта уже менее акцентируют внимание на раз-

личного рода «исторических случайностях», «плохом взаимопонимании» естествоиспытателей и церковных иерархов и т. п., хотя эти моменты и не исчезают из современных богословских схем по истории взаимоотношений религии и науки. В настоящее время теологи желают обосновать наличие в истории таких причин борьбы науки и религии, которые, будучи объективно исторически обусловленными, все же не выражали бы противоположность их мировоззренческих основ.

Для иллюстрации такого рода попыток представляет интерес анализ концепции иезуита Ф. Руссо, изложенной в статье «О деле Галилея», опубликованной в 1980 г. в известном французском католическом журнале «Этюды» [1].

Суть этой концепции состоит в следующем. Религиозные догматы, церковные установления всегда воспринимаются, прочитываются людьми через призму культуры определенной эпохи. Поскольку это восприятие ограничено уровнем и особенностями данной культурной среды, то «истинно религиозное» неизбежно обрастает «присоединениями», «наростами», которые могут входить в различные области религии, но быть чужеродными для нее. Подобный же процесс, по мнению Руссо, имеет место и в отношении научных истин: они обрастают различными наслоениями, чуждыми подлинному объекту их исследования.

В результате этого процесса, пишет Руссо, и наука и религия вторгаются в области чужой компетенции, отсюда между ними возникают переходящие в борьбу конфликты.

Но стремление представить борьбу научного знания и религиозной веры как результат только ограниченного исторически культурной средой восприятия истин науки и догматов религии является для иезуита лишь средством, но не целью. Цель же состоит в том, чтобы изобразить

---

[1] *Russo F. S.* Sur l'affaire Galileè.— Etudes, 1980, № 6.

борьбу веры и знания как прогрессирующий процесс «взаимного очищения» от чужеродных наслоений, процесс уточнения сферы компетенции науки и религии.

С легкостью необыкновенной Руссо делает безоговорочное заключение, что не следует-де забывать о том, что эти конфликты с религией шли на пользу также и научному знанию, так как якобы очищали его от наслоений, которые являлись чуждыми предмету научных исследований.

Итак, согласно утверждениям иезуита, борьба науки и религии шла на пользу им обоим и ее конечным результатом должно было быть полное разграничение и уточнение сфер компетенции знания и веры и, следовательно, установление полного мирного согласия между ними. В этом финальном выводе заключается апологетическая функция развиваемой Руссо концепции «взаимного очищения» науки и религии.

Однако сравнение подлинного исторического процесса борьбы науки и религии с нарисованной теологом искусственной схемой разрушает последнюю как карточный домик. Чтобы не быть голословными, обратимся к фактам истории.

Первый сокрушительный удар христианская картина мира получила, как уже отмечалось, в результате развертывания Первой революции в астрономии, связанной с именами Коперника, Галилея, Кеплера. Ожесточенная борьба церковников против коперниканства, первое и второе осуждение Галилея, внесение трудов выдающихся астрономов в Индекс запрещенных книг — вот каковы свидетельства «благотворного» очищения религии от космологических «наростов».

Новый сокрушительный удар религиозное мировоззрение получило в связи с формированием дарвинизма — материалистического учения о развитии живой природы. Гений Дарвина раскрыл естественные причины эволюции органического мира — изменчивость, наследственность и естественный отбор, который является веду-

щим фактором эволюции. Была строго научно объяснена целесообразность строения и функций организмов, как возникшая в результате естественного отбора, выявлена ее относительность.

Тем самым была разрушена креационистская догма о творении видов животных и растений богом, сверхъестественные силы изгонялись уже и из живой природы. Это новое «очищение» религиозного мировоззрения, «очищение» от биологической проблематики, было встречено церковниками и некоторыми богословствующими учеными буквально в штыки.

Дальнейшее «очищение» религии связано с развитием научной физиологии и материалистической психологии, которые дали важнейшие естественнонаучные обоснования диалектико-материалистическому учению о сознании как свойстве высокоорганизованной материи, продукте общественно-исторического развития, высшей форме отражения действительности. Основополагающий вклад в разработку научной физиологии и материалистической психологии внесли великие ученые И. М. Сеченов и И. П. Павлов.

Тем самым развитие науки подорвало важнейший религиозный догмат — учение о нетленной бессмертной душе, якобы «одушевляющей» тело и распоряжающейся всей духовно-нравственной жизнью человека. Непримиримая борьба фидеизма против научно-материалистического понимания сущности человеческого сознания, неослабевающая и поныне, ярко свидетельствует о том, как относятся апологеты религиозно-идеалистического мировоззрения и к такого рода его «очищению».

Мы ясно видим, что реальная борьба науки и религии представляет собою вовсе не процесс «взаимного очищения» от «наростов» и «присоединений», как это стремится представить Руссо. Это — объективный исторический процесс прогрессирующего ослабления мировоззренческой функции религии, сужения ее посягательств на истолкование различных природных сфер, ее отступле-

ния под натиском знания, в результате чего все области природы оказываются в компетенции только научного знания.

Ф. Энгельс образно сравнивает этот процесс победного шествия науки с военной кампанией, когда «одна армейская часть за другой складывает оружие, одна крепость за другой капитулирует перед натиском науки, пока, наконец, вся бесконечная область природы не оказывается завоеванной знанием и в ней не остается больше места для творца» [1].

Следует отметить, что развиваемая Руссо концепция «взаимного очищения» и «разграничения» сфер компетенции науки и религии помимо полного несоответствия исторической правде еще и внутренне противоречива. Если довести ее до логического конца, то возникают весьма опасные для теологии вопросы.

Если это разграничение, по уверению Руссо, столь благотворно для обеих сторон, то почему в конце своей статьи он сам столь настойчиво подчеркивает, что и в настоящее время религиозная вера и наука окончательно не установили предмет своих исследований, не определили точных границ между собой?! Наоборот, иезуит пишет, что перед наукой до сих пор стоит целый ряд основополагающих проблем, для которых трудно и даже невозможно провести водораздел между тем, что является собственно научным, и тем, что выходит за пределы науки.

Какие же это важные проблемы обладают столь таинственной природой? «Это относится к вопросу о начале мира, формировании и развитии сначала неживой материи, затем жизни, затем первой клетки и т. д., вплоть до появления человека»,— пишет Руссо [2]. Иезуит утверждает, что эти процессы нельзя рассматривать в терминах «ма-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 515.
[2] *Russo F. S.* Sur l'affaire Galileé, p. 752.

териальности», ибо за ними скрывается нечто, «называемое духом».

Впрочем, подобного рода ответа и следовало ожидать от богослова. Именно из-за опасения потери фундаментальных, мировоззренческих вопросов Руссо страшится полного размежевания религии с наукой, боится, что эти вопросы неизбежно перейдут в сферу компетенции науки, а теология останется ни с чем.

Мы видим, что, громогласно провозгласив «разграничение» сфер компетенции веры и знания, Руссо никак не может свести концы с концами. Но это не результат его личных ошибок или неудач. Подобная задача невыполнима вообще: ведь естествознание совершенно законно претендует и осуществляет изучение и объяснение всей живой и неживой природы, не оставляя религии никакой ее области, никакого аспекта ее измерения действительности.

Что же касается тезиса Руссо, что борьба религии и науки была полезна и для последней, ибо способствовала «очищению» науки от чужеродных «наростов», то и этот его тезис не выдерживает критики. Эта борьба лишь ставила препоны на пути передовых научных идей и открытий, вела к созданию трагических ситуаций для многих выдающихся естествоиспытателей, о чем наглядно свидетельствуют неоспоримые факты из истории научного знания.

Более утонченную, чем Руссо, апологетическую концепцию взаимоотношений религиозной веры и научного знания развивают сотрудники католического центра Мейлан (Франция) Л. Буассэ и М. Симон в книге «Наука, идеология и христианская вера», изданной в Париже[1]. Их главная цель состоит в обосновании возможности гармонии науки и религии в лице «подлинного» христианства.

---

[1] *Boisset L., Simon M.* Science, idèologie et foi chretienne. P., 1979.

Для доказательства этого положения они избрали такой метод изложения материала, когда приводятся многочисленные исторические факты, в том числе и характеризующие борьбу церковников против передовых научных идей и ученых, и на этом фоне «скромно» опускаются некоторые сюжеты истории, слишком явно противоречащие фидеистской концепции авторов. Апологеты религии стремятся создать видимость полной объективности и вызвать доверие у читателей своей книги.

Однако главное заключается в том, что они дают всем историческим фактам и событиям тенденциозное истолкование, превратно отражающее главное направление прогресса культуры и науки. Защитники религии, как мы видим, охотно используют широко применяемый ныне светскими буржуазными идеологами метод пропаганды — преподнесение не заведомой лжи, а полуправды, усеченной правды, рассчитывая достичь убедительности таким путем.

Так, Л. Буассэ и М. Симон пишут об исторической эмансипации научного знания от религиозных догм, отмечают, что в противовес религии наука в ходе своего развития объяснила природу на основе естественных причин и законов, не имеющих ничего общего с божественным вмешательством. Они даже отметили в связи с этим, что по своим методам наука становится «атеистической».

Но какой, однако, вывод делают авторы из этих своих соображений? А вывод получается вполне фидеистский. Оказывается, по их словам, подобное развитие науки было исключительно полезно для христианской веры, так как оно якобы разрушило «ложные» представления о боге и позволило теологии «очистить», «углубить» понимание божественной сущности и деятельности.

Далее, Л. Буассэ и М. Симон пытаются обосновать положение, что борьба веры и знания не была неизбежной, а обусловливалась неспособностью идеологов церкви

осуществлять переориентацию с устаревших данных на новейшие естественнонаучные представления.

В качестве примера они рассматривают борьбу католических церковников против коперниканства и «дело Галилея». По их словам, стоило церкви быстро переориентироваться на коперниканство, сделать другую ставку — на Галилея, и все было бы в порядке, не было бы печально знаменитого «дела Галилея». А возможность такой быстрой переориентации Л. Буассэ и М. Симон объясняют тем, что развитие естествознания в XVI—XVII вв. разрушало якобы не религиозную веру, а только те христианские представления, которые оказались исторически связанными с устаревшими греческой космологией и аристотелизмом, канонизированными политико-религиозной властью.

Апологеты религии настойчиво проводят мысль, что развитие науки не разрушает веры в бога вообще, христианской истины, а отбрасывает в ней лишь то, что связано с устаревшими представлениями. Поэтому они делают оптимистический для религии вывод, что острота конфликта между религиозной верой и научным знанием со временем ослабеет, особенно по мере того, как Библию будут понимать менее буквально и перестанут смотреть на нее как на свод законов природы или научный трактат [1].

Важное место в рассматриваемой книге занимает стремление авторов изолировать развитие науки о природе от материалистической философии. Они пишут, что проникновение атеизма в науки вовсе не было связано с «делом Галилея» и урок от него заставил ученых и философов только быть более осторожными в выражении своих мыслей перед лицом «интеллектуального» надзора церкви.

Л. Буассэ и М. Симон договариваются даже до того, что борьбу ученых в Европе в XVII—XVIII вв. за эмансипацию науки объявляют происходившей не «вопреки

[1] *Boisset L., Simon M.* Science, idèologie et foi chretienne, p. 22.

предписаниям» христианской веры, а тот не оспариваемый даже ими факт, что европейские ученые конца XVIII — начала XIX в. все больше становились атеистами, они относят главным образом за счет влияния «сопровождавших» науки материализма и скептицизма [1].

Уже простое изложение концепции Л. Буассэ и М. Симона выявляет ее многочисленные слабости и внутренние противоречия. В корне несостоятелен их главный тезис о том, что развитие науки только способствует «очищению» религии от обветшавших представлений, но не разрушает веры в бога.

Конечно, в каждый исторический период развивающиеся науки о живой и неживой природе разрушали имеющиеся религиозные представления сообразно уровню и глубине своего развития; но это разрушение в конечном счете всегда происходило путем подрыва центральной религиозной идеи — веры в сверхъестественное, от которой не в состоянии отказаться ни одна религиозная система. И естественные науки, как это было уже показано при критическом разборе концепции Руссо, по мере своего прогресса последовательно изгоняли эту идею из всех уголков природы, делая все более убедительным и доказательным показ несостоятельности веры в сверхъестественное.

Наука разрушала, таким образом, не «ложные» представления о боге, как пытаются изобразить дело Л. Буассэ и М. Симон, а раскрывала ложность *любых* представлений о боге.

Не выдерживает критики и утверждение авторов книги о том, что острых конфликтов между религиозной верой и научным знанием можно было бы избежать. Рассмотрим конкретно тот исторический пример с Галилеем, которым они хотят подкрепить свою концепцию, утверждая, что косность церковных иерархов не позволила католи-

---

[1] *Boisset L., Simon M.* Science, idèologie et foi chretienne, p. 23.

цизму переориентироваться на идеи коперниканства в космологии.

Л. Буассэ и М. Симон в данном случае сознательно затушевывают факт неразрывной связи основоположений христианства с существовавшей тогда картиной мира, которая исключала возможность быстрой переориентации. Церковь тем более не могла переориентироваться, сделать «ставку» на Галилея еще и потому, что в борьбе за новую картину мира, новые методы познания природы он отстаивал самостоятельные права разума, утверждал его безграничные возможности в познании тайн природы, неопровержимость научной истины. «Кто возьмет на себя,— восклицает Галилей в письме к Кастелли,— поставить предел человеческому духу? Кто решится утверждать, что мы знаем все, что может быть познано в мире?» [1]

Даже для чисто формального признания коперниканства католическим иерархам потребовалось два века!

Ведь церкви нужно было пережить бурное развитие естествознания в XVII—XVIII столетиях, создание Ньютоном первой научной картины мира, появление гипотезы Канта — Лапласа о естественном возникновении Солнечной системы, а заодно и ставшую афоризмом крылатую фразу французского астронома Лапласа о боге как ненужной гипотезе, пережить грозное по своей мощи свободомыслие Спинозы, скрытый под видом деизма атеизм Толанда и Коллинза, разрушающий религиозные догмы скептицизм Бейля, страшное в своей беспощадности антирелигиозное завещание священника Мелье, воинствующий атеизм французских материалистов XVIII в. и многое, многое другое, чтобы лишь в XIX столетии аннулировать запрет на коперниканство.

Развитие современного естествознания не оставляет камня на камне и от прогноза Л. Буассэ и М. Симона об

---

[1] Цит. по: История философии. М., 1941, т. 2, с. 70.

ослаблении остроты конфликта между наукой и религией, в наступлении которого они важную роль отводят отказу от буквального понимания Библии.

Следует со всей категоричностью сказать, что никакое аллегорическое истолкование библейских текстов, никакая «новая» интерпретация «трудных» мест Библии, а таковые уже предпринимались теологами неоднократно, не в состоянии снять или существенно ослабить естественнонаучную критику христианских догматов.

Но дело не только в этом. В своем историческом развитии науки о живой и неживой природе давали и приносят ныне все новые и новые убедительные данные, которые составляют естественнонаучное обоснование важнейшего принципа диалектического материализма — материального единства мира. И мы можем с полным правом сказать, что многовековой конфликт науки и религии не ослабевает. Наоборот, он в современную эпоху приобретает универсальный характер, гигантский размах и глубину.

Что же касается утверждений Л. Буассэ и М. Симона, направленных на изоляцию естествознания от материалистической философии, то вся их «аргументация» состоит из грубых искажений и передержек.

Единственное, с чем, пожалуй, можно согласиться, так это с их высказыванием, что ученые и философы после «дела Галилея» стали осторожнее в выражении своих мыслей перед лицом «интеллектуального» надзора церкви. Точнее следовало бы сказать, перед лицом инквизиторского надзора, осуществлявшегося конгрегацией «священного» судилища. Жестокий характер этого надзора авторы книги пытаются безуспешно замаскировать словечком «интеллектуальный». Но выглядит все это исключительно лицемерно.

Обратимся теперь к рассмотрению главной «аргументации» Л. Буассэ и М. Симона. Совершенно искажает действительное положение вещей их утверждение о том, что

эмансипация науки и в XVII—XVIII столетиях совершалась не вопреки предписаниям христианской веры.

Можно привести буквально сотни исторических фактов, свидетельствующих о том, что эмансипация научного знания от религиозных оков происходила как раз вопреки христианским установлениям и именно потому в ожесточенной борьбе с церковью. При этом следует отметить, что в эти века борьба церковников против науки приобретает особенно широкий и организованный характер. Создается даже впечатление, будто католические и протестантские церковники соревновались между собой в преследовании свободной научной мысли.

Однако такое положение дел вовсе не было результатом недальновидности или ошибочных решений отдельных деятелей религии. Оно было закономерным ответом церкви, защищавшей базировавшиеся на библейских текстах основы христианского вероучения, на бурное развитие естествознания.

Ведь развитие астрономии разрушало религиозную космологию, геологии — ставило под сомнение библейскую хронологию, метеорологии — подрывало официальное церковное учение о дьяволе как властителе бурь, засух, плохой погоды; развитие медицины, санитарии показывало несостоятельность религиозного учения о болезнях, эпидемиях как наказаниях за грехи или результатах козней сатаны; появление же психиатрии преодолевало церковную догму о душевных заболеваниях как продукте «бесовской одержимости».

Именно в этих условиях наступления научного знания на освящаемые веками церковью мрачные религиозные представления церковники развернули ожесточенную борьбу против исследований в области астрономии и химии, геологии и биологии, против применения анестезирующих средств, вакцинации [1]. Чрезвычайно важно подчеркнуть,

[1] См. подробнее: *Уайт Э. Д.* Борьба религии с наукой.

что эта борьба шла под идейным знаменем Библии и ссылок на труды отцов церкви — Августина, Климента Александрийского и других.

Весьма примечателен и такой факт. Усиление наступления науки на религиозное мировоззрение привело к тому, что в XVIII в. печально знаменитый Индекс запрещенных книг издавался католической церковью семь раз, т. е. столько же, сколько он издавался в XVI и XVII вв., вместе взятых, и даже больше, чем в XIX в. [1] Таков был ответ церкви на прогресс культуры и научного знания в XVIII столетии — веке Просвещения.

Далее. Полностью не соответствует реальному историческому процессу утверждение Л. Буассэ и М. Симона, что ученые Европы только в конце XVIII — начале XIX в. все более становились атеистами главным образом под влиянием «сопровождавших» науку материализма и скептицизма.

История цивилизации неоспоримо свидетельствует, что свободомыслие, атеистическая мысль уходят своими корнями в глубь ее, что они прошли плодотворный путь развития у всех народов, больших и малых. Путь, который всегда пролегал в русле прогресса, культуры и науки. Поэтому можно с полным правом сказать, что утверждение и развитие свободомыслия, атеистического мироощущения являются одной из существенных закономерностей духовного прогресса человечества.

Неоспоримые данные истории свидетельствуют о постоянной взаимосвязи материализма, атеизма с наукой своего времени. Это можно видеть уже на примерах античного материализма (Анаксимандр, Анаксагор, Демокрит, Эпикур) [2], тенденций средневекового свободомыслия (Аверроэс, Р. Бэкон, Сигер Брабантский). Что же касается Возрождения и Нового времени, то только откро-

---

[1] См.: *Григулевич И. Р.* Инквизиция. М., 1985, с. 399.

[2] См.: *Рожанский И. Д.* Античная наука. М., 1980.

венный фидеист может отрицать взаимосвязь наук о природе и материалистической философии в эти эпохи.

Вот как ярко писал Ф. Энгельс об этой взаимосвязи: «...естествознание, развивавшееся в атмосфере этой революции, было насквозь революционным, шло рука об руку с пробуждающейся новой философией великих итальянцев, посылая своих мучеников на костры и в темницы... Это было время, которое французы правильно назвали Ренессансом, протестантская же Европа односторонне и ограниченно — Реформацией» [1].

Труды выдающихся ученых, в первую очередь естествоиспытателей, в XVI—XVIII столетиях разрушали фундамент религиозного мировоззрения и закладывали основы нового, материалистического миропонимания.

Достижения естествознания в эти столетия способствовали развитию, обогащению понятий и основополагающих принципов материализма, атеизма, формированию и углублению материалистического мировоззрения в целом. Они, эти достижения, в значительной степени наряду с социально-классовыми причинами обусловили эволюцию буржуазного материализма от его деистических и пантеистических форм к открытому материализму и воинствующему атеизму французских материалистов XVIII в. и Л. Фейербаха.

Но связь материализма, атеизма с развитием наук о природе была не односторонней, а взаимной, взаимопитающей. Материалистическая философия была в такой же степени необходима для прогресса естествознания, в какой прогресс естествознания для ее развития. «Нужно признать,— отмечал Ф. Энгельс,— величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыта-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 508.

лась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»[1].

Материалистическая философия выполняла в отношении естествознания важные функции. Мировоззренческую, которая состоит в раскрытии его материалистического содержания под углом зрения таких фундаментальных вопросов, как происхождение мира, его структура и эволюция, понимание места человека в мире, источников знаний о нем и т. п. Материализм, атеизм способствовали в XVII—XVIII вв. утверждению у передовых слоев общества представлений о необходимости освобождения науки и культуры от авторитарно-догматических оков религии.

Другая функция материалистической философии в отношении естествознания — идеологическая. Она выражалась в выявлении сил, препятствующих прогрессу общества,— феодализма и церкви,— выдвижении программ социального и духовного развития, в раскрытии роли науки и ученых в борьбе за общественный прогресс.

Таким образом, история развития естествознания и материализма свидетельствует о полной антинаучности апологетической схемы Л. Буассэ и М. Симона. Мы с полным правом можем сказать, что науки о природе способствовали и прогрессу материализма, и выработке атеистических представлений у ученых.

В подтверждение роли естественнонаучных исследований в формировании атеистических взглядов ученых приведем одно весьма примечательное свидетельство. Дж. Вазари (XVI в.), составивший жизнеописания ряда деятелей культуры, писал о Леонардо да Винчи: «Занимаясь философией явлений природы, он пытался распознать особые свойства растений и настойчиво наблюдал за круговращением неба, бегом луны и вращением солнца... Вот почему он создал в уме своем еретический взгляд на вещи, не согла-

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 350.

сный ни с какой религией, предпочитая, по-видимому, быть философом, а не христианином»[1].

Вопросы истории взаимоотношений науки и религии находятся также и в поле зрения идеологов современного протестантизма. Наиболее дальновидные из них понимают, что неубедительно представлять лишь науку козлом отпущения в многовековом конфликте веры и знания. Поэтому они пытаются дать более гибкое, наукообразное объяснение причин этой борьбы. Примером такой попытки является созданная французским теологом Ж. Гусдорфом концепция «взаимного очаровывания» и «взаимной порчи» науки и религии[2].

Существо ее сводится к следующему. Ответственность за вековую борьбу ложится и на науку, и на религию. «Вина» науки состоит в том, что ей присущ «научный тоталитаризм»: она притязает на всю действительность в ее совокупности, требует, чтобы в нее верили так же, как верят в религиозные догмы. Наука, выставив подобные притязания, хочет якобы стать религией и поэтому вступает с последней в конфликт.

С другой стороны, утверждает богослов, существует и «христианский тоталитаризм». Дело в том, что истины науки обладают общезначимостью, имеют для всех принудительную силу, и это всегда было привлекательно для идеологов церкви. По мнению Гусдорфа, «люди веры» были «зачарованы» подобным свойством знания и хотели для своей выгоды сделать родным для себя разум с его способностью доказывать и обосновывать. Это «очарование» религии наукой и приводило якобы к тому, что вера пыталась иметь значение знания, что вело к искажению смысла ее собственных высказываний и конфликту с нау-

---

[1] Цит. по: *Зубов В. П.* Леонардо да Винчи. М.—Л., 1962, с. 115.

[2] Wissenschaft und Glaube in der Mitte des 20 Jahrhunderts. Wuppertal-Barmen, 1958, S. 29—43.

кой. Так, по мнению богослова, взаимное «очарование» науки и религии обусловило их взаимную «порчу».

Ж. Гусдорф делает реверансы в адрес научного знания, заявляя, что нет ничего справедливее желания человека науки быть господином в своем собственном доме. Ученому в ответ на упреки защитников религиозной веры Гусдорф даже предлагает затыкать уши по образцу спутников Одиссея, когда они хотели оградить себя от пения сирен.

Концепция Гусдорфа, несмотря на ее внешнюю респектабельность, несостоятельна в своей основе. Научное знание никогда не претендует на то, чтобы в него верили, как верят слепо в религиозные догматы. Это противоречило бы его природе. Знание потому и является знанием, что его истинность обосновывается и доказывается. Ни одно положение науки не принимается на веру, требуя доказательств независимо от того, сколько на это потребуется времени и какие усилия придется затратить.

Что же касается притязаний науки на всю природную действительность, против чего категорически выступает Гусдорф, то эти притязания вполне правомерны: длительное развитие естествознания показало, что существует только одна материальная действительность, которая на всех уровнях доступна научному познанию.

Особый теоретический и практический интерес представляет критический разбор концепции сближения естествознания и религии, развиваемой уже упоминавшимся А. Р. Пикоком в книге «Творение и мир науки» и во введении к сборнику «Науки и теология в двадцатом веке».

Актуальность критики его писаний обусловлена двумя моментами. Во-первых, речь идет о весьма активно публикующемся в последние годы авторе, выдвинувшемся на передний край борьбы современного фидеизма против научного мировоззрения. Во-вторых, в отличие от уже рассмотренных фидеистских схем он ставит в центр своей концепции не исторические факты прошлого, а «особен-

ности» развития наук о природе именно в XX столетии.

Пикок утверждает, что возможность плодотворного диалога науки и религии в современных условиях является результатом радикальных изменений в их позициях: ныне науки о природе вынуждены-де отказаться от представления о строгой научной объективности.

Для доказательства этой главной своей идеи Пикок разворачивает следующую аргументацию. Он стремится опереться на идеи некоторых представителей современной буржуазной социологии и социальной антропологии (М. Хессе, Р. Хортон) о том, что в научном знании следует видеть не объективно-истинное отражение окружающего мира, а своего рода «природные мифы», находящиеся в полной зависимости от постоянно меняющегося контекста культуры, на идеи об инструментальном характере знания.

С восторгом пишет Пикок, что якобы между наукой и космологическими мифами различных народов прослеживаются особенно четкие связи и что в последние десятилетия рационализация мифического сопровождается все более сильной «мифизацией» самого процесса научного познания.

Использование этих идей потребовалось ему для того, чтобы затушевать принципиальное различие между мифом и научной истиной, представить ее своего рода «работающей иллюзией». С воодушевлением этот богословствующий естествоиспытатель заявляет, что социальные науки разрушили и сбросили с пьедестала «ходячее» представление о научной объективности, а «пресловутая» научная истина приобрела чисто инструментальный характер.

Все эти унизительные эпитеты, которыми Пикок награждает научную истину, показывают только, насколько она во всей своей строгости, мощи и полноте ненавистна теологическому мышлению.

Он широко спекулирует на глубоко диалектических

представлениях современных наук о природе, диалектическом характере естественнонаучного знания, стремясь сделать реакционные выводы из самого прогресса научного познания. Противопоставляя современное естествознание классическому, усиленно подчеркивая зависимость содержания научных истин от наблюдателя и приборов экспериментирования, Пикок делает «вывод», что ныне науки о природе осознали «непрочность» своих исходных принципов, «неопределенность» научных методов, ранее считавшихся строго объективными.

Он даже договаривается до того, что якобы в настоящее время признана искусственность большинства научных постулатов. При этом Пикок сетует на то, что все же большинство естествоиспытателей сохранило «убежденный реализм», «веру» в приближение научных моделей и гипотез к реальному миру. В качестве примера такого реализма он приводит «веру» ученых в реальное существование электрона при постоянно изменяющихся знаниях о нем. «Культурный» фидеист Пикок называет такую «веру» полезным «допущением» и милостиво соглашается с ее необходимостью для естествоиспытателей, ибо она дает «работающие предпосылки» для их плодотворной утилитарной деятельности.

Эта тенденция фидеизма, выражающаяся в трактовке естественнонаучных понятий как «работающих иллюзий», была раскрыта В. И. Лениным еще в начале XX века: «Бо́льшего, чем объявления понятий естествознания «рабочими гипотезами», современный, культурный фидеизм... *не думает и требовать*» [1].

Следует отметить, что Пикок пытается извлечь аргументы в пользу фидеизма даже из уверенности ученых в реальности исследуемых наукой объектов. Он стремится провести параллель между научным знанием и религиозной верой: фидеист утверждает, что, подобно ученым,

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 297.

христиане верят в осмысленность положений религиозной веры, которая тоже отражает реальность и которая, как и наука, не может быть неизменной, а должна постоянно расширять свои посылки, обогащаться новыми смысловыми оттенками [1].

Стремясь любыми путями преодолеть пропасть между наукой и религией, Пикок постулирует наличие двух типов рациональности. Научная рациональность основана, по его мнению, на контролировании исследуемых явлений и успешном предсказании возможных результатов, теологическая же рациональность наполняет якобы человеческое существование смыслом, придает ему цель и делает его постижимым.

Это обращение фидеиста к проблеме рациональности весьма симптоматично: и как новая попытка «онаучить» религиозную веру, и как активное использование теоретико-методологического инструментария новейшей идеалистической философии, активно конструирующей ныне различные новые типы рациональности [2]. За счет этого фидеизм надеется открыть простор для «экспансии религии в области, принадлежащие науке» [3].

Итак, главный удар Пикок направляет против объективно-истинного характера естественнонаучного знания, против самого понятия «объективная истина», понятия, которое является центральной гносеологической категорией марксистско-ленинской философии. Фидеист, как мы видим, готов раскрыть свои объятия истинам науки, но... не как имеющим объективное содержание, а только как «работающим иллюзиям».

Хотя Пикок и выдает свою концепцию за последнее слово теологической мысли, созданное с учетом новейших достижений естествознания, ее «новизна», несомненно,

---

[1] *Peacocke A. R.* Creation and the world of science, p. 22.

[2] См.: *Федотова В. Г.* Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии. М., 1981, с. 140—141.

[3] Там же, с. 141—142.

мнимая. Эта концепция, по сути дела, является эклектической похлебкой из фальсифицированных данных наук о природе, модернизированных теологических схем и отдельных положений, заимствованных из современной идеалистической философии.

Однако именно потому, что автор афиширует свою концепцию как новейшее достижение теологической мысли, опирающееся на данные наук о природе, она и заслуживает внимания. Ведь утонченный фидеизм, приодетый в самые новейшие «идейные» облачения, представляет большую идеологическую опасность, чем откровенное, легко распознаваемое религиозное мракобесие.

Концепция Пикока при всей своей внешней респектабельности является полностью антинаучной по своему содержанию. Она четко отражает ту тенденцию, на которую указывал В. И. Ленин, подчеркивая, что «современный фидеизм вовсе не отвергает науки; он отвергает только «чрезмерные претензии» науки, именно, претензию на объективную истину» [1].

Эта тенденция ныне выражается уже в прямой попытке превращения объективной истины «в псевдопонятие, в разновидность верования, в гносеологический миф» [2] и направлена на углубление борьбы буржуазной философии против марксистского учения о познаваемости мира. Налицо страх буржуазного сознания перед истиной, страх, выражающий один из существенных аспектов духовного кризиса капиталистического общества.

Стремления фидеиста Пикока подорвать существо понятия «объективная истина» ссылками на социокультурную обусловленность познания полностью несостоятельны. Наука, будучи высшей формой человеческих знаний, исторически сложившейся формой духовного производства, всегда, конечно, функционирует и развивается в

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 127.

[2] *Ойзерман Т. И.* Некоторые проблемы научно-философской теории истины.— Вопросы философии, 1982, № 8, с. 31.

определенном социальном и культурном контексте. «Мы можем познавать,— подчеркивал Ф. Энгельс,— только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, *насколько эти условия позволяют»* [1].

Но на всех этапах своего развития наука имеет неизменное качество, которое и позволяет ей называться научным знанием, научным типом освоения действительности. Это качество состоит во внутреннем познавательном единстве знания, дающего объективную истину, содержание которой не зависит от желания и воли людей, не конструируется ими произвольно, а определяется объектами окружающего мира. Причем это содержание проверяется практикой как критерием истины и может быть обосновано логически. Принципиальная проверяемость научной истины принадлежит «к числу важнейших свойств, определяющих ее ценность как истины научного знания» [2].

Развитие научного знания, о чем свидетельствует его многовековая история, есть смена одного, менее полного и глубокого объективно-истинного знания другим, более полным и глубоким объективно-истинным знанием, бесконечное движение через относительные истины, содержащие зерна «могучего, всесильного, объективного, абсолютного, человеческого познания» [3].

Итак, научные истины — это не «работающие иллюзии», не символы или знаки действительности, а относительно достоверное отражение окружающего мира. Что же касается подлинной, научной рациональности, то она характеризуется «прежде всего объективной содержательностью, обоснованностью, способностью к достижению истинного, поддающегося критической проверке и практически подтверждаемого знания» [4].

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 556.

[2] *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. М., 1977, с. 62.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

[4] *Федосеев П. Н.* Философия и мировоззренческие проблемы современной науки.— Вопросы философии, 1979, № 1, с. 74.

В свете изложенного полностью несостоятельна фидеистская схема Пикока, приравнивающая к «вере» ученых в реальность объектов науки веру христиан в реальность сверхъестественного. «Вера» ученых есть уверенность, основанная на знании. Вера христиан есть превратно-иллюзорное отражение действительности, отражение, истинность которого не может быть подтверждена общественно-исторической практикой и обоснована строго логически. Ведь так называемая «теологическая рациональность» в лучшем случае может состоять в некоторой формальной логической упорядоченности, которая имеет место в ненаучных формах мышления.

Обращение к проблеме рациональности теологов, идущих вслед за философами-идеалистами, свидетельствует о попытках найти новое средство для наведения мостов между религиозной верой и научным знанием, лишения науки законных прав на единоличное владение атрибутом рациональности. Это также яркое свидетельство неутолимого желания фидеистов затушевать принципиальную противоположность между научным и превратно-иллюзорным типами духовного освоения мира.

Пикок повторяет зады идеалистической философии и тогда, когда пытается опровергнуть объективное содержание естественнонаучных истин ссылкой на якобы выявленные развитием современной науки «темные стороны» экспериментирования, зависимость содержания теории от наблюдения.

Он в данном случае стремится использовать антинаучный теоретический багаж современного идеализма, спекулирующего на диалектике физического познания и трактующего истины квантовой теории только как результаты актов наблюдения, чистые субъективные конструкции.

В марксистской литературе аргументированно раскрыта полная несостоятельность такого рода идеалистических фальсификаций, сделан обоснованный вывод, что в кван-

товой теории речь идет об особого рода объективной реальности.

Как отметил академик В. А. Фок, введение понятия относительности к средствам наблюдения, необходимое для строго научного описания микрообъектов, вовсе не означает приписывания им меньшей степени реальности, чем прибору, или сведения свойств микрообъекта к свойствам прибора [1].

Достижения квантовой теории не дают никакой аргументации в пользу идеализма, так как она «отражает не только акты наблюдения, но и процессы, происходящие в промежутке между наблюдениями... Ибо невозможно создать прибор, реализующий такие процессы, которые принципиально нереализуемы в самой природе, в естественных условиях» [2].

Таким образом, данные новейшего естествознания не только не подрывают диалектический материализм, а, наоборот, обогащают его законы и категории.

Рассмотрение многовековой борьбы церковников против прав и возможностей научного знания позволяет выделить ее различные формы, проследить ее этапы и эволюцию. В течение столетий со времени средневековья богословы использовали метод истолкования тех или иных данных науки в религиозном духе, стремясь таким путем создать подпорки для основ религиозного мировоззрения.

Те же естественнонаучные теории, которые прямо противоречили религиозным догматам, освященной авторитетом церкви религиозной картине мира, безоговорочно запрещались, а их творцы подвергались гонениям.

Однако метод теологического истолкования данных научного знания и отвержения естественнонаучных теорий, не укладывающихся в прокрустово ложе религиозных догм, метод, довольно успешно применявшийся

---

[1] См.: Ленин и современное естествознание. М., 1969, с. 195.

[2] *Пахомов Б. Я.* В. И. Ленин и становление современной физической картины мира.— Вопросы философии, 1980, № 4, с. 123.

в период духовного господства церкви в обществе, стал значительно менее эффективным, а подчас и таящим опасности в условиях быстрого развития, дифференциации естественных наук и возрастания их воздействия на различные сферы общественной жизни.

Дело в том, что в ходе развития естествознания добытые им конкретные данные постоянно уточняются, дополняются, изменяются, получают новое, более глубокое истолкование, обогащают арсенал научных истин. Отсюда трактовка в религиозном духе окончательной истины того или иного полученного наукой факта может оказаться повисшей в воздухе в связи с достижением новых научных данных, и подпорки для религиозных догм, созданные на основе теологического истолкования данного факта, требовали бы постоянной замены. Запрещение же каких-либо научных теорий в новых исторических условиях стало для церкви и невозможным практически, и непрестижным.

Поэтому богословы выработали и стали широко применять новый метод дискредитации объективной ценности и познавательных функций наук о неживой и живой природе. Не отвергая конкретные достижения естествознания, они направляют свои главные усилия на нейтрализацию материалистических выводов, формируемых на основе диалектико-материалистического обобщения этих достижений. Фальсификация мировоззренческого значения естествознания, по их мнению, сулит больше перспектив, чем мелочная опека науки.

Для осуществления этой фальсификации теологи стремятся уже апробированные научные теории подвергнуть такой обработке, чтобы путем произвольной перегруппировки связанных с ними фактов и положений, выискивания различного рода мнимых пробелов, неясностей, противоречий и т. д. отвергнуть вытекающие из этих теорий материалистические мировоззренческие выводы.

Широко применяемым богословами методом искажения

объективной ценности естественнонаучных теорий является и трактовка их как гипотез, которые рассматриваются как недостоверное знание, имеющие чисто инструментальное значение «рабочие приспособления».

Следует отметить, церковники не отказываются напрочь от использования истолкования конкретных достижений естествознания в религиозном духе. Они применяют тот или иной метод в зависимости от конкретной исторической и познавательной ситуации. Причем критерием для применения является перспектива получения наибольшего идеологического эффекта, укрепления позиций религиозного мировоззрения.

Первый метод может быть более эффективным при воздействии на широкие, менее образованные слои населения, не разбирающиеся в тонкостях естественнонаучных теорий и некритически воспринимающие религиозную пропаганду. Метод фальсификации мировоззренческого значения наук о природе используется теологами для укрепления влияния религиозной идеологии на более образованные круги общества.

Яркий пример применения обоих методов — использование в интересах фидеизма космологических представлений о «Большом взрыве» и усилия теологов выхолостить материалистическое мировоззренческое значение учения о биологической эволюции, признавая его само на словах. Несостоятельность этих фальсификаций будет рассмотрена в следующей главе.

Ныне защитники религиозной идеологии в капиталистическом мире стремятся в своей ожесточенной борьбе против научно-материалистического, атеистического мировоззрения максимально опереться на достижения естественных наук. Они ставят перед собой уже глобальную задачу и направляют на ее решение все большие усилия. Речь идет у богословов об ассимиляции теоретических достижений наук о живой и неживой природе в религиозное миропонимание, «тотальное ви́дение мира».

Причем эту грубую экзекуцию над достижениями наук о живой и неживой природе они без тени смущения именуют «равноправным партнерством» в деле создания целостного современного мировоззрения, хотя это, по сути, означает более изощренное, утонченное закабаление науки теологией.

Такого рода богословскую тенденцию, направленную на обоснование возможности синтеза религиозного и научного понимания мира, ярко отражает следующее высказывание уже упоминавшегося редактора журнала «Дзюгон» Р. Бархоу.

«...До окончания нынешнего века,— утверждает он,— во всем мире можно будет увидеть усиливающееся объединение информации вокруг центрального ядра систем представлений традиционных религий. Я предсказываю, что спасение человека произойдет посредством беспрецедентной в сравнении со всеми реформациями прошлой истории модернизации и возрождения религии... Начавшаяся, но не осознанная в достаточной степени, происходящая реформация религии в противовес имевшему место в прошлом приспособлению к греческой философии или к какой-нибудь менее значимой форме рационализма будет выражаться в теологической адаптации к современной науке со стороны представлений и ритуалов религии. Новый религиозно-теологический язык будет в такой же степени выше языка пятисотлетней давности, как современная космология возвышается над птолемеевой...» [1]

В этом безапелляционном пророчестве спасение человечества связывается с грядущей универсальной реформацией на пути движения религии к симбиозу с научным знанием. Делая реверансы в адрес науки, расшаркиваясь на словах перед нею, Бархоу предлагает объединить научное знание в целом вокруг ядра религиозных догма-

[1] *Burhoe R. W.* The human prospect and the «Lord of history».— Zygon, 1975, vol. 10, № 3, p. 328.

тов. Иначе говоря, знание интегрируется в сумму религиозных верований, а теология модернизирует свою теоретическую базу за счет науки и может выглядеть вполне современной, стать «научной» теологией.

Таким образом, науку, этого непримиримого антипода теологического сознания, этого революционного ниспровергателя религиозных авторитарно-догматических представлений о мире, фидеист пытается представить ферментом надвигающейся реформации, средством возрождения религии.

Рассмотрение утонченных, наукообразных теологических концепций, преследующих цель дать фидеистское истолкование многовековому конфликту науки и религии, показывает, что усилия богословов направлены на решение невыполнимой задачи: затушевывание главной причины борьбы — коренной мировоззренческой противоположности этих двух форм общественного сознания. Поэтому все их усилия и заканчиваются неизбежным крахом.

Итак, фидеисты в современных условиях хотят выступать под флагом естествознания, надеясь эффективно использовать его для укрепления идеологических позиций религии.


Зачем
богословам
чужой
флаг

Усиленно разрабатывая версию о том, что конфликт между религией и естествознанием оказался исторически преходящим, канул в Лету и сменился их нарастающим сближением, фидеисты преследуют далеко идущие цели. Речь идет не только об установлении своего рода «мирного сосуществования», доброжелательного диалога между верой и знанием, но и об обосновании перспектив взаимного «плодотворного» сотрудничества в деле разработки многих мировоззренческих проблем.

Именно на это рассчитывают теологи, приглашая ученых на совместные симпозиумы и конференции, о которых уже говорилось выше. Главное, что они хотят извлечь из подобного сотрудничества, так это практические выгоды — новые аргументы для защиты и укрепления основ религиозного мировоззрения, прежде всего идеи бога [1] и догмы креационизма [2].

Провозглашая наступление эпохи плодотворного сотрудничества религии и естествознания, католические и протестантские богословы делают упор на то, что оно стало возможным главным образом благодаря изменению духа самого естествознания.

---

[1] *Hübner J.* Die Welt als Gottes Schöpfung ehren. Zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft heute. München, 1982, S. 25—26.

[2] Креационизм — религиозное учение о творении мира богом из ничего.

Версия о «новом» лице естествознания

Концепции о приобретении естествознанием «нового» лица занимают важное место в арсенале современных защитников религиозно-идеалистического мировоззрения. По их утверждению, науки о природе в XX в. стали «честнее», «скромнее», осознали ограниченность своих возможностей, методов, свои границы, за которые они уже опасаются переступать, чтобы не посягать на жизненное пространство религии.

Для доказательства этих обскурантистских идей фидеисты подвергают превратному толкованию сам ход развития естествознания, противопоставляют «новое» естествознание «старому». «Старое», естествознание XIX в., они подвергают всяческим поношениям, зато «новое», естествознание XX столетия, объявляют своим надежным союзником. Чем же обусловлена такая перемена отношения к наукам о природе? Ларчик открывается просто: богословы уверяют, что их любовь к естествознанию XX в. объясняется тем, что оно якобы отказалось от материалистических мировоззренческих выводов из своих достижений, порвало с материалистической методологией.

Стремясь провести глубокий водораздел между естествознанием и материализмом, теологи утверждают, что уверенность наук о природе в своих познавательных возможностях основывалась в прошлом на успешности применения принципов механицизма в подходе к миру и что только из этого ограниченного подхода и вытекал стихийный материализм многих естествоиспытателей. Поскольку же в новых условиях выявилась недостаточность, неправомерность такого подхода к природе и он преодолевается ныне, то естествознание-де порывает с материализмом — таков «вывод» богословов.

Фидеист В. Кун категорически требует очистить естествознание от «позорного» мировоззренческого пятна, «которое пристало к нему со второй половины предыдущего

столетия, пятна враждебности к религии со стороны механистического материализма» [1]. В этом откровенном заявлении апологета религиозно-идеалистического мировоззрения четко выделяются два момента: во-первых, стремление представить материалистические мировоззренческие выводы из данных наук о природе чем-то случайным, навязанным извне; во-вторых, ссылка на связь этих выводов с философским материализмом. Именно историческая связь естествознания с материалистическим мировоззрением и страшит теологов, стремящихся проложить между ними непроходимую пропасть.

Для обоснования изменения позиции естествознания в отношении религии католические богословы развивают идеи о том, что в настоящее время науки о природе точно осознали свои границы и тем самым размежевались с теологией, которая также произвела уточнение границ своей компетенции.

Так, уже упоминавшийся католический теолог Е. Фёр безапелляционно провозглашает, что если раньше естествознание противостояло религии, то за последние 50 лет положение дела радикально изменилось, и «науки научились придерживаться границ своей компетентности» [2]. Но он не ограничивается этим утверждением. Наведение мостов между естествознанием и религией он пытается осуществить за счет сближения их организационных структур и даже содержания.

Фёр постулирует наличие подобия структур науки и религии, в результате чего наука якобы сама становится «родом церкви». Для подтверждения выдвинутого положения он предпринимает следующее рассуждение: наука имеет свои организации, свои университеты, свои авторитеты и не сомневающиеся в правильности ее теорий массы

---

[1] *Kuhn W.* Naturwissenschaft auf dem Weg zur Religion? — Stimmen der Zeit, 1961, № 8, S. 128.

[2] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube. Das moderne Weltbild. Freiburg e. a., S. 4—5.

«верующих», ей известны реформаторы и навязывание огнем и мечом традиционных вероучительных положений еретикам. Заключение богослова сводится к тому, что «и церковь науки имеет свою общину, ритуалы, мистерии, канонизацию и озарения» [1].

Это поверхностное уподобление науки церкви, эта совершенно безосновательная аналогия вся построена на грубых натяжках. Подлинным законом развития науки являются борьба мнений, выдвижение новых гипотез, апробация их практикой и превращение в научные теории, создание теорий все большей степени общности. Постоянное углубление, уточнение, развитие своего содержания — неискоренимая потребность научного знания, альфа и омега его бытия. Жизнь науки — это новые открытия, дерзания, творчество, непрестанный поиск человеческой мысли. «Вера в науку» широких масс людей — результат проверки на практике самых дерзновенных ее теорий, которые быстро совершают триумфальное шествие по Земле.

Основой духовной жизни церкви является ее авторитарно-догматический дух, косность мышления, незыблемость канонов, приверженность к вековым традиционным устоям. Как показывают факты, модернизация вероучения и организационных структур осуществляется церковью в силу исторической ситуации, а не как внутренняя потребность (потеря престижа, падение влияния на широкие массы рабочего класса, на молодежь, интеллигенцию, противоречия с научным знанием и т. п.); причем эта модернизация воспринимается церковными иерархами, как правило, в качестве горькой и суровой необходимости.

Однако главную задачу своих апологетических устремлений Фёр видит в переброске моста между содержанием и методами получения научного знания и религиозных догм. «Наука имеет,— утверждает он,— и свою трансценден-

---

[1] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube, S. 258—259.

цию. Физик не только наблюдает мир, но и создает свободные от опыта абстрактные теории о структурах мира. Религиозная трансценденция и трансценденция исследовательская различаются только степенью, но совсем не разделены непреодолимыми барьерами. Каким образом Ньютон пришел к гипотезе гравитации, Коперник к своей системе, Планк к своим квантам, Эйнштейн к своим представлениям о пространстве и времени? Совсем не посредством эксперимента, а с помощью медитации, погружения в предмет, веры в невероятное» [1].

Здесь мы уже сталкиваемся с прямой, откровенной фальсификацией существа естественнонаучного знания. Эта фальсификация идет по двум направлениям. Во-первых, Фёр стремится провести водораздел между современными абстрактными физическими и космологическими теориями о структурах мира и опытным знанием, представить их «свободными от опыта», непроверяемыми экспериментально, не требующими практической апробации.

Из этой ложной посылки теолог делает заключение, что естественнонаучное знание достигается, как и религиозные представления, с помощью медитации, веры в невероятное: иначе говоря, объект постижения науки есть некая трансценденция, отличающаяся от религиозной только степенью глубины. Во-вторых, свои антинаучные измышления теолог пытается подпереть фальсификацией истории естествознания, представляя великих ученых, с именами которых связаны эпохальные открытия, заурядными медиумами.

Анализ действительного положения вещей показывает полную несостоятельность «доводов» апологета религии. Абстрактные, математизированные концепции современной физики теснейшим образом связаны с опытами, экспериментами, которые совершаются ныне на сложных и ог-

---

[1] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube, S. 259—260.

ромных установках. Именно на базе использования автоматики, электроники, систем ЭВМ, лазеров и т. п. моделируются и проверяются самые, казалось бы, абстрактные теоретические физические построения.

То же самое можно с полным правом сказать и об астрономии, пережившей Вторую революцию. Ее успехи как раз и связаны с «вторжением» физических методов исследования (теоретических и экспериментальных), использованием радиоэлектроники, современной вычислительной техники. А развитие ракетной техники и космонавтики сделало само космическое пространство непосредственным полем опытного исследования. Именно научно-техническая революция создала ту экспериментальную базу, которая позволяет развивать и проверять самые грандиозные гипотезы о строении мироздания.

Столь же беспочвенны усилия Фёра сделать главным орудием познания выдающихся естествоиспытателей мистическую интуицию. Николай Коперник трудился почти 30 лет в оборудованной им обсерватории, которая находилась в одной из башен стены собора во Фромборке. Эйнштейн создал теорию относительности на базе новых данных, полученных физической наукой, и начавшейся ревизии пространственно-временных представлений классической физики [1]. Противоречие между опытными данными и вытекающими из классической физики XIX в. выводами о законах излучения нагретого тела обусловило необходимость создания новых научных гипотез. Выдвинутая Максом Планком гипотеза о том, что лучистая энергия испускается и поглощается лишь порциями, т. е. квантами, была подтверждена строго экспериментально, превратилась в научную теорию, легла в основу новой науки — квантовой физики и проложила путь в мир атома.

---

[1] См.: *Ахундов М. Д.* Пространство и время в физическом познании. М., 1982, с. 53—81; *Кузнецов Б. Г.* Пути физической мысли. М., 1968, с. 268—286.

Примечателен и такой факт. Макс Планк изложил свою гипотезу на заседании немецкого физического общества в 1900 г. Он предложил проверить ее, и молодой физик Генрих Рубенс, который прослушал сообщение Планка, ночью сверил новую формулу с данными своих измерений спектров. Наутро Рубенс сообщил Планку, что все поразительно совпадает [1].

Да, никак в «аргументации» Фёра не сходятся концы с концами. Удивляет только та легкость, с которой католический прелат обращается с общеизвестными фактами и современного естествознания, и его истории. Очевидно, он надеется, что в его устах явная ложь чудодейственным образом превратится в истину.

Обоснования для проведения строгих границ между естествознанием и теологией католические теологи стремятся осуществить различными путями. Но все они едины в своей сути, ибо сводятся к ограничению познавательных возможностей наук о природе. Католический богослов И. Кэлин делает акцент на имеющейся якобы ограниченности методов естествознания, которая ставит пределы глубине его исследований. Он пишет, что при анализе такой сложной проблемы, как сущность жизни, вне естественнонаучных методов остаются ее наиболее глубинные аспекты [2].

Профессор теологии папского Латеранского университета Д. Бонифацци требует отказа от «абсолютизации» научного метода как необходимого условия разграничения сфер веры и разума [3]. Эта «абсолютизация» на языке богослова означает отрицание правомочности иных, кроме научных, методов при подходе к природе. Ему вторит К. Скалика, профессор фундаментальной теологии того же университета, который в объективности научного мето-

---

[1] См.: *Планк М.* Единство физической картины мира. М., 1966, с. 253.

[2] Gott in Welt. Freiburg in Breisgau, 1964, Bd 2, S. 779.

[3] Scienza e fede, p. 27.

да, требующей проверки полученных с его помощью результатов, видит «ограниченность» научной истины [1]. Видный католический деятель профессор теологии Й. Ратцингер категорически утверждает, что современная естественнонаучная ориентация ограничена только миром явлений, ибо специфика методов наук о природе не позволяет им проникнуть в сущность бытия вещей [2].

А профессор догматики Мюнхенского университета Л. Шевчик решает этот вопрос следующим образом: «...граница могла бы быть отчетливо проведена посредством сосредоточения теологии на области священного, по ту сторону которой естественнонаучное исследование может свободно и законно двигаться, причем эта граница выполняет функцию отрицательной нормы только тогда, когда ее переступают» [3].

Вот какую «свободу» для науки провозгласил профессор догматики. Но возникает резонный вопрос, кто же и на основании чего устанавливает эту границу? Оказывается, это является прерогативой самой церкви, которая исходит из предписаний «откровения».

Около 150 лет тому назад Карл Маркс, критикуя газетную передовицу реакционного публициста Гермеса, пытавшегося поставить границы научному познанию, писал: «Кто должен определять границы научного исследования, как не само научное исследование? По мысли данной передовой статьи, границы науки должны быть ей предписаны. Передовица, таким образом, признает существование *«официального разума»*, который не учится у науки, а поучает ее и, как некое ученое провидение, устанавливает, каких размеров должен быть каждый волосок в бороде ученого мужа, чтобы он стал воплощением мировой мудрости» [4].

---

[1] Scienza e fede, p. 132.

[2] *Ratzinger J.* Einführung in das Christentum. München, 1968, S. 34.

[3] Цит. по: Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Regensburg, 1981, S. 99.

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 97—98.

Современные фидеисты, стремящиеся поставить границы науке, очень смахивают на Гермеса столетней давности.

Весьма активно в последние годы разрабатывает концепцию разграничения методов и областей компетенции теологии и естествознания Фр. Рау. Впрочем, ему, как говорится, и сам бог велел заниматься этим: ведь он является профессором по «пограничным вопросам» теологии и естествознания в Аугсбургском университете.

Особый интерес представляет его обширная и многоаспектная статья «Отношения между естествознанием и верой», которую можно рассматривать как программную для оценки подходов современной католической теологии к наукам о природе [1]. Тем более что статья эта опубликована в юбилейном сборнике, претендующем на освещение всех сторон вероучения [2].

Существо концепции Рау состоит в следующем. Естествознанию и теологии удалось к настоящему времени размежевать области своей компетенции. Науки о природе пришли к выводу об ограниченности своих методов исследования, непозволительности их распространения на всю природу, оставляя тем самым жизненное пространство и для религии. Подобную позицию, которую Рау приписывает естествознанию, он характеризует как «сознательное самоограничение», не допускающее больше «мировоззренческого злоупотребления» своими данными (так теолог именует материалистические мировоззренческие выводы из данных наук о природе).

Эту мнимую для современного естествознания позицию Рау противопоставляет «естественнонаучному мировоззрению» естествоиспытателей второй половины XIX в.

---

[1] *Rauh F.* Relation zwischen Naturwissenschaft und Glaube.— In: Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung, S. 93—109.

[2] Критика более ранней работы Ф. Рау дана: *Гараджа В. И.* Современный католицизм и наука.— В кн.: Католицизм-77. М., 1977.

(т. е. естественнонаучному материализму.—*М. С.*). Теолог аттестует это мировоззрение презрительно как «одномерное», поскольку оно-де признавало естественнонаучные методы единственно истинными и полностью исключало природу из компетенции теологии.

Особенно возмущается Рау тем, что этим естественнонаучным мировоззрением достижения наук о природе рассматривались как способствующие обоснованию атеизма, формирование которого связывалось с развитием естественнонаучного знания.

Надо сказать, профессор-фидеист четко выявляет то, что в наибольшей степени опасно для религиозной идеологии: признание органической связи атеизма со всей историей развития наук о природе.

Для нейтрализации материалистического значения достижений естествознания Рау поднимает на щит концепцию так называемого «методического атеизма» [1]. Согласно его утверждению, науки о природе своими специфическими методами осуществляют сопоставление и сведение одних материальных объектов к другим, объясняют природу из нее самой и в силу своей ограниченности не в состоянии поставить вопрос о боге.

Такой подход естествознания к природе, пишет Рау, делает естествоиспытателей приверженцами «методического атеизма», который является «законным» постольку, поскольку он не «перерастает» в «мировоззренческий атеизм», лишающий религию жизненного пространства в мире. Объявляя такое перерастание недопустимым, теолог квалифицирует его как незаконное распространение естественнонаучных методов за свои границы.

Сконструированный Рау «методический атеизм» — это новый миф теологического сознания, направленный на

[1] Ее основы разработаны К. Ранером и X. Фризом. См.: *Rahner K.* Das Gottesverständnis und das Wort Gott heute.— Aspekte Theologie.— Universitas, 1978, Hf. 10, S. 1041—1042; Gott — die Frage unserer Zeit. München, 1973, S. 24.

ущемление прав наук о природе. Особенно привлекает теолога в этом ущербном «атеизме» то, что он не является ни воинствующим, ни теоретическим, а выступает как «тревожный атеизм», испытывающий якобы страх перед отсутствием бога, которого он не в силах найти своими ограниченными методами.

Такой «атеизм» вполне по душе фидеистам.

Манипуляции Рау с «границами естествознания», «методическим атеизмом» суть только подступы для решения главной задачи: обоснования возможности интеграции достижений наук о природе в религиозное мировоззрение и обоснования единства мира на основе идеализма.

Достижение этой заветной цели теолог пытается осуществить следующим образом. Согласно Рау, разграничение областей теологии и естествознания не означает их абсолютной изоляции, наоборот, оно способствует сближению естественнонаучной и теологической аргументации в единую истину о сотворенном мире. Рау утверждает, что междисциплинарный диалог естествознания и теологии ведет к интеграции «различных перспектив в едином целостном миропонимании» [1].

Итак, Рау провозглашает создание единого мировоззрения, конечно, под эгидой религии, ибо «хотя естествознание и вера относятся к одной действительности мира, но вера при этом обладает много большей глубиной измерения, измерением трансцендентного» [2].

В своей статье Рау говорит об интенсивном междисциплинарном диалоге теологии и естествознания, признание которого приобретает все возрастающее значение в теоретико-методологическом арсенале современного католического богословия [3].

---

[1] *Rauh F.* Relation zwischen Naturwissenschaft und Glaude.— In: Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung, S. 107.

[2] Ibid., S. 95.

[3] См.: Религия и церковь в современную эпоху. М., 1976, с. 26.

Тот факт, что этот якобы имеющий место диалог всячески афишируется, поднимается на щит как новейшее и значительное явление в отношениях теологии и естествознания, делает необходимым его критический анализ.

Следует отметить, что в ФРГ уже два десятка лет функционирует Институт междисциплинарных исследований, в работе которого участвуют теологи и некоторые тяготеющие к фидеизму ученые из ряда буржуазных европейских стран. Изданы семь томов «междисциплинарных» исследований этого института.

Эта линия на всемерное использование данных наук о природе для укрепления позиций религиозной идеологии активно развивалась в конце 50-х и в 60-е годы известным католическим епископом О. Шпюльбеком, издавшим ряд пухлых опусов, в которых он в очередной раз пытался опровергнуть материализм путем ссылок на новейшие достижения естествознания [1]. Последняя книга Шпюльбека так и называлась — «Пограничные вопросы между естествознанием и верой» [2]. Ярым поборником этой линии явился католический теолог Фёр.

В чем же суть концепции так называемых «пограничных вопросов», почему идеологи религии так ревностно пекутся об их обсуждении? По уверению апологетов религии, между естествознанием, философией и теологией существуют «пограничные вопросы», в плодотворном обсуждении которых участвуют все три стороны.

Несомненно, само стремление богословов обосновать наличие такого рода вопросов является очередной попыткой набросить новые, в данном случае «научные», одежды на обветшалые религиозные догмы. Суть дела состоит в том,

---

[1] См.: *Бабосов Е. М.* Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Минск, 1971; *Гараджа В. И.* Ленинский анализ революции в естествознании и проблемы атеизма.— В кн.: Вопросы научного атеизма. Вып. 8. М., 1969.

[2] *Spülbeck O.* Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube. München, 1970.

что фидеисты хотят рассматривать отношения теологии и естествознания по аналогии со взаимоотношениями различных наук о живой и неживой природе, для которых в настоящее время характерен быстрый рост междисциплинарных исследований, имеющих место на стыках этих наук.

Видимость сотрудничества, равноправного партнерства с естествознанием должна придавать деятельности теологов, на это они и рассчитывают, солидную научную респектабельность.

Посмотрим, однако, какие же вопросы богословы именуют «пограничными»? Если заглянуть в оглавление семитомного издания упомянутого института междисциплинарных исследований, то можно увидеть следующее: наряду с богословскими темами там рассматриваются вопросы происхождения жизни, становления человечества, философские вопросы развития науки и техники, проблемы междисциплинарных исследований и интеграции знания, эволюции научных методов исследования, детерминизма в классической физике и физике микромира и т. п.

Причем теологические и естественнонаучные темы перемежаются таким образом, чтобы их обсуждение служило наведению мостов между религиозной верой и научным знанием. Так, например, в пятом томе имеется такое антинаучное сопоставление: «...неопределенность квантовомеханических высказываний — свобода волевых решений». С помощью такого сопоставления теологи надеются поставить под сомнение всеобщность причинной обусловленности явлений и процессов природы.

Теперь совершенно ясно, что именуют фидеисты «пограничными вопросами»: это кардинальные мировоззренческие вопросы, а также теоретико-методологические проблемы развития научного знания. Отсюда вытекает и идеологическая функция концепции «пограничных вопросов» и основанных на ней «междисциплинарных» исследований. Речь идет о формировании в общественном

сознании иллюзии о наличии проблем, которые могут изучаться теологией и естествознанием совместно, о попытках богословов вернуть в лоно религии под видом «пограничных вопросов» кардинальные мировоззренческие проблемы, потерянные ею в результате развития естественно-научного знания.

Итак, перед нами еще один пример активного паразитирования фидеизма на самом прогрессе естественных наук.

Большое внимание вопросам развития наук о природе уделяют в последние десятилетия и идеологи протестантизма. Еще в изданном в конце 50-х годов сборнике «Наука и вера в середине XX столетия» протестантский теолог П. Ройс провозгласил: «Или христиане решатся на то, чтобы взвесить заново свою веру и требования христианской жизни, приняв в расчет научные достижения, или церкви отрежут себя от мира благодаря приверженности к своей традиционной форме и таким образом сами произнесут себе смертный приговор» [1].

Протестантские теологи активно вносят свою лепту в разработку версии «нового лица» естествознания. По их уверениям, науки о природе стали «честнее», «скромнее», строго придерживаются границ своей компетентности.

«В то время как естествознание предыдущего столетия верило, что оно может дать картину мира, в то время как филогенетика [2] предыдущего столетия верила, что она в состоянии показать развитие человека,— пишет протестантский богослов Аурел фон Юхен,— сегодняшняя физика ограничивается тем, чтобы подвергнуть только измерениям и экспериментам повернутую к нам сторону природы, филогенетика довольствуется тем, что описывает чередование ряда живых форм, проходящее через миллионы лет. Естествоиспытатель остерегается отвечать на

---

[1] Wissenschaft und Glaube in der Mitte des 20 Jahrhunderts, S. 74.

[2] Филогенез — процесс исторического развития мира организмов.

вопрос, каково происхождение действующего в космосе явления»[1].

В этом высказывании богослова можно выделить три момента: во-первых, за современными науками о природе отрицается способность к широким теоретическим обобщениям (они уже не верят в возможность дать картину мира и ограничиваются измерениями объектов, описанием фактов); во-вторых, утверждается, что естествознанию доступна для исследования не вся природа, а только ее часть; в-третьих, провозглашается, что естествознание не в состоянии проникнуть в глубь природы, в частности вскрыть движущие силы развития живой природы.

С А. фон Юхеном полностью солидаризируется западногерманский евангелический теолог Гюнтер Хове. Развитие науки он изображает следующим образом: успехи физики Нового времени создали у людей представление, что объектом познания является весь мир, однако развитие физики в нынешнем столетии привело якобы к тому, что оказался разрушенным миф о безграничных возможностях познания, и эта былая уверенность превратилась, по крайней мере у физика, в «представление о границах познания».

«Для христианства новые взгляды физиков,— подытоживает свои рассуждения Хове,— означают освобождение от гнета, который долгое время тяготел над ним»[2].

Протестантские богословы разрабатывают наукообразные аргументы для истолкования методов и структуры естествознания в эмпирически ограниченном духе (И. Фетчер), сведения естественнонаучных теорий к простой сумме фактов (Г. Якоб), подрыва принципа единства естественнонаучного знания (Ж. Гусдорф)[3]. Они выдвинули лозунг о «дедогматизации» современного естествознания,

[1] *Jüchen A. von.* Gespräch mit Atheisten, S. 114.
[2] Christen oder Bolschewisten, S. 106—107.
[3] См.: Наука и теология в XX веке. М., 1972, с. 161—165.

суть которого выражается в утверждении, что науки о природе отказались ныне якобы от признания детерминизма и объективно-истинного характера своих теорий.

Главная цель теоретических усилий богословов сводится к тому, чтобы отстоять жизненное пространство для веры в виде наличия особого, религиозного аспекта действительности и обосновать возможность ее сотрудничества с естествознанием.

Так, А. фон Юхен пытается достичь этого с помощью антинаучной аналогии. Он пишет: «Нельзя выдумать кусок пространства, который бы имел только длину, или ширину, или высоту. Точно так же не может быть придумана никакая действительность, которая была бы только научно познаваема и не имела бы никакого религиозного аспекта» [1]. Западногерманский теолог Г. Мюллер, обосновывая наступление «новых» отношений между верой и наукой, утверждает, что «после того как естествознание и религия в последние столетия ожесточенным образом боролись и затем размежевались между собой, они должны будут все больше и больше сотрудничать в будущем...» [2].

Склоняемые христианскими теологами на все лады утверждения о «новом лице» естествознания, «осознании» им своих границ, потере науками о природе уверенности в своих познавательных возможностях полностью несостоятельны в свете гигантских современных достижений этих наук.

Естествознание в настоящее время демонстрирует все более мощное проникновение в глубь процессов природы во всех областях микро-, макро- и мегамира. Бурно развивающиеся науки о живой и неживой природе действительно приобрели ныне «новое» лицо, только оно совсем не похоже на ту уродливую маску, которую хотят надеть на них богословы.

Конечно, область как каждой естественнонаучной дис-

---

[1] *Jüchen A. von.* Gespräch mit Atheisten, S. 40.

[2] *Müller G.* Glaube und Wissenschaft. Stuttgart, 1973, S. 153.

циплины, так и всех наук о природе в целом имеет свои границы, которые очерчиваются самим объектом их познания — природными формами движения материи, их взаимосвязями, структурами и функциями. В пределах своих объектов познавательные возможности наук о природе в принципе безграничны, они ограничены только историческими рамками определенного времени [1].

Для богословов же термин «границы естествознания» имеет совсем иное значение. Им они обозначают абсолютный предел проникновения естественных наук в глубь сущности объектов природы, пытаясь обосновать наличие религиозного измерения действительности. Теологическая фальсификация наук о природе покоится на весьма зыбком основании: игнорировании сложной структуры естественнонаучного познания, сведении ее в основном к примитивно понимаемому эмпирическому исследованию. Что же касается содержания теоретического познания, то теологи сводят его к суммированию опытных данных.

Реальная структура наук о природе является сложной, многослойной, представляющей собою диалектическое единство и взаимодействие разнокачественных компонентов. Естественнонаучная познавательная деятельность выражается и в исследовании на основе опыта (реальные действия с реальными объектами), и в понятийной, мыслительной деятельности (переработка информации, опыта, анализ процесса мышления) [2].

Игнорирование ведущей роли теоретического познания в естествознании равнозначно фактически отрицанию его как научного познания вообще. Ведь науки о природе только тогда и становятся науками в подлинном смысле этого слова, когда в них создается теоретическое знание. Процесс теоретизации наук о природе, начавшийся с их рево-

---

[1] *Барашенков В. С.* Существуют ли границы науки? М., 1982, с. 195—196.

[2] *Швырев В. С.* Научное познание как деятельность. М., 1984, с. 201.

люционного преобразования в Новое время и представляющий собой магистральную линию их развития, охватил ныне все области естествознания. Теоретическое познание приобрело ныне такие качественные характеристики, которые оказывают решающее влияние на весь облик естественных наук, на темпы их развития [1].

Итак, современное естествознание, можно сказать с полным правом, действительно «размежевалось» с теологией: оно сделало объектом своего исследования всю природу, во всех ее измерениях и уровнях, оставив теологии призрачный мир, созданный превратной религиозной фантазией.

Не имеет под собой никакой реальной основы и богословская концепция «пограничных вопросов», теоретическая функция которой состоит в обосновании возможности своего рода междисциплинарных исследований, осуществляемых теологией и естествознанием совместно.

Действительно, для наук о живой и неживой природе в настоящее время характерен быстрый рост междисциплинарных исследований. Однако возникает вопрос: имеются ли у этого процесса бурного развития междисциплинарных исследований объективные основания и в чем они состоят? Бесспорным является положение, что «установление прочных междисциплинарных отношений между двумя любыми дисциплинами возможно только в том случае, если их предметы действительно существенно связаны друг с другом» [2]. Следовательно, междисциплинарные связи естественных наук возможны лишь при том условии, что существуют реальные стыки, взаимосвязи их предметов, которые представлены явлениями, процессами и закономерностями материального мира. Эти объективные существенные связи предметов наук о природе, отра-

---

[1] См.: Наука о науке. М., 1966, с. 406.

[2] *Смирнов С. Н.* Онтологические основания интеграции наук.— В кн.: Диалектика в науках о природе и человеке. Единство и многообразие мира, дифференциация и интеграция знания. М., 1983, с. 264.

жающие в конечном счете материальное единство мира, и составляют необходимое основание междисциплинарных исследований. Без них междисциплинарность современного естествознания была бы невозможна; причем сама она направлена на обоснование и углубление единства наук о природе [1].

Таким образом, междисциплинарность наук о природе является важным показателем единства естественнонаучного знания, которое имеет разные измерения.

Единство, целостность естественных наук показывает нам совершенно определенно, что «стыки» между ними, междисциплинарные исследования возможны только между одинаковыми по своей природе, по своей сущности дисциплинами, т. е. только между научными дисциплинами.

Глубокое неразрывное единство наук ярко обрисовал великий немецкий физик М. Планк в следующих словах: «Наука представляет собой внутренне единое целое. Ее разделение на отдельные области обусловлено не столько природой вещей, сколько ограниченностью способности человеческого познания. В действительности существует непрерывная цепь от физики и химии через биологию и антропологию к социальным наукам, цепь, которая ни в одном месте не может быть разорвана, разве лишь по произволу» [2].

Всячески пропагандируя концепцию «пограничных вопросов» как последнее слово теологии и естествознания, фидеисты хотят совершить насилие над наукой, произвольно разорвать единую цепь естественных наук, чтобы вклинить в нее инородные тела в виде превратно-иллюзорных богословских проблем. Но утверждение о наличии «пограничных вопросов» является для теологов лишь средством для решения главной задачи. А она сводится к обоснованию

---

[1] *Parthey H.* Interdisziplinarität und interdisziplinare Forschergruppen.— Deutsche Zeitschrift für Philosophie. B., 1983, № 1, S. 31.
[2] *Планк М.* Единство физической картины мира, с. 183.

того, что в конечном счете решающее слово в прояснении этих вопросов принадлежит религии.

Однако объективное единство наук о живой и неживой природе, весь ход исторического развития естествознания неопровержимо свидетельствуют, что у наук о природе нет и никогда не может быть никаких пограничных вопросов, никаких междисциплинарных исследований с теологией.

Новые «научные» наряды бога

В центре внимания христианских теологов сейчас, как и прежде, находятся защита и упрочение идеи бога и связанной с ней догмы творения. Богословы прямо пишут, что это для них главная тема для размышлений, вопрос всех вопросов, решающая проблема всех проблем [1]. Идеологическое и теоретическое упрочение этой идеи в настоящее время имеет для церкви особо важное значение еще и потому, что в условиях глубокого кризиса религии испытывает кризис и традиционное представление об абсолютно-авторитарном, потустороннем, статичном и антропоморфном, человекоподобном боге.

Этого не могут отрицать и сами теологи. Иезуит У. Н. Кларк (Фордхэмский университет, США), рассматривая то, что сохранило и что утратило ныне значение в философии Фомы Аквинского для католической мысли, относит к наименее значимому его доказательства бытия бога [2].

Представители радикального протестантского модернизма констатировали кризис традиционной доктрины христианского библейского бога, вплоть до «его смерти». Они выдвинули задачу на базе переосмысления философско-

---

[1] Gott — die Frage unserer Zeit. München, 1973.

[2] *Clarke W.* What is most and least relevant in the metaphysic of St. Thomas today? — International philosophical quarterly. N. Y., 1974, vol. 14, № 4, p. 433—434.

теологических основ христианства дать новое истолкование идеи бога и заново отыскать всевышнего в мире [1].

Для христианских теологов первостепенное значение имеет обоснование реальности бога и его деятельности во Вселенной, а также преодоление абсолютного противопоставления мира естественного — сверхъестественному, посюстороннего — потустороннему и выработка такого представления о боге, которое не служило бы препятствием для активной деятельности человека во всех сферах жизни общества, не противоречило бы современным научным представлениям о мире.

Для достижения этих целей христианские богословы максимально эксплуатируют естествознание, пытаются обосновать реальность бога и проявление его деятельности в мире с помощью современных данных наук о природе, их концептуального потенциала и понятийного аппарата.

Поскольку в последние десятилетия теологическая мысль, особенно модернистская, была увлечена преимущественно темами истории и антропологии, на первом месте была схема «бог и история, человек», а вопросы взаимоотношения бога и природы остались в тени. По мнению ряда теологов, подобная ситуация, вызванная «одержимостью» исторической проблематикой, «крайностями» историцизма, чревата серьезными опасностями для религиозной идеологии: не получают подкрепления идеи бога и творения.

Эти опасения довольно четко прозвучали на уже упомянутом оксфордском симпозиуме 1979 г., на котором возникла довольно острая дискуссия между некоторыми теологами и социологами религии [2]. Как известно, от взаимной критики идеалистов выигрывает материализм. Поэтому целесообразно выявить, какие слабости друг у друга находят теологи и социологи религии.

---

[1] См.: *Добреньков В. И.* Современный протестантский модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980, с. 33—39.

[2] The sciences and theology in the twentieth century, p. 281—303.

Профессор Кембриджского университета Мэри Хессе, будучи сопредседателем симпозиума, при подведении итогов дискуссий заявила, что ориентация некоторых теологов на естествознание и научные модели потенциально вредна, хотя и пользуется известной популярностью. По ее мнению, главный язык христианства — это собственная история, предания, символы, а также мифология науки и общества.

Хессе выразила даже удивление по поводу той «почтительности», которую проявили по отношению к науке некоторые теологи, и их мнения, что, несмотря на изменчивость некоторых положений науки в ходе ее развития, все же нужно прийти к соглашению с последней.

Основными оппонентами М. Хессе были на симпозиуме известный протестантский теолог из Экуменического института при Мюнхенском университете В. Панненберг, видный деятель пресвитерианской церкви в Шотландии, профессор христианской догматики Эдинбургского университета Т. Ф. Торрэнс и Ф. Хефнер, представляющий лютеранскую теологическую школу в Чикаго.

Суть их возражений заключалась в следующем. М. Хессе находится под влиянием представления о религии как разновидности общественного символизма, но такая позиция для теологии не является удовлетворительной; хотя язык религии и теологии исторически относителен, определяется обществом и культурой, всегда неизбежно встает вопрос о том, скрываются ли за выражениями этого языка истинные реальности. По мнению Панненберга, Хессе, акцентируя внимание на символичности религии, опускает важнейший вопрос о реальности бога, а тенденция такого рода весьма опасна.

Протестантский богослов ставит вопрос ребром: недопустимо устраняться от вопроса о реальности главных объектов религиозной веры. Он твердо заявляет, что интерес к реальности бога-творца влечет за собой обязательно интерес к природе — главному продукту творения, и, следовательно, к науке, которая изучает сотворенную природу.

Много внимания доказательству важности обращения к достижениям наук о природе уделил в своих выступлениях на симпозиуме и Т. Ф. Торрэнс. Он считает, что созданная Ньютоном и развитая в дальнейшем Кантом и Лапласом механическая картина мира настолько напугала теологов, что они стремились показать нейтральность Библии по отношению к физической картине мира. Однако, по его мнению, после крушения механистического подхода к миру в результате появления теории относительности и квантовой механики положение изменилось.

Торрэнс утверждает, что ныне теология не только может, но и должна обращаться к космологическим проблемам, ибо без них она не в состоянии сформировать свою предметную область. Более того, он предостерегает против объявления тех или иных теорий пространства и времени теологически нейтральными и называет долгом для богословов формулирование к ним определенного отношения. По мнению Торрэнса, теологам следует обязательно учитывать, что одни физические теории приносят теологии больше вреда, чем другие [1].

Итак, каков же результат взаимной критики теологов и социологов религии? Социологам религии претит та «почтительность», которую проявляют богословы к наукам о природе, более того, они опасаются, что использование естественнонаучных данных для подпорок религиозных догм может оказаться опасным: эти данные в процессе прогресса естествознания уточняются, изменяются, и подпорки, следовательно, могут отпасть. У теологов же вызывает опасение тот факт, что социологи, сводя религиозные объекты к символическим представлениям, ставят под сомнение их истинную реальность.

Для нас в данном случае представляет наибольший интерес тот мотив, которым обосновывают богословы необходимость внимания к наукам о природе,— это использо-

---

[1] The sciences and theology in the twentieth century, p. 82—83.

вание их достижений для защиты идеи бога и догмы креационизма.

Рассмотрим более конкретно, как богословы «онаучивают» идею бога за счет данных естественных наук. Католический теолог Е. Фёр в уже упоминавшейся книге спекулирует на достигнутом современной физической наукой огромном прогрессе в изучении пространственно-временной структуры Вселенной. Свою главную задачу он видит в том, чтобы любыми средствами подорвать диалектико-материалистическое учение о материи, материальном единстве мира, по праву видя в нем главного врага религиозно-идеалистического мировоззрения.

С этой целью Фёр, разглагольствуя о чрезвычайно большом значении пространственно-временных характеристик Вселенной, которое подчеркивает современная физика, объявляет материю производной от них, порождением пространства и времени. Извратив действительное объективное положение вещей, оторвав материю от форм ее бытия, теолог ставит вопрос о том, откуда же появились сами пространство и время, и дает желанный ответ, что «пространство — время предполагает существование надмирового архитектора, который и творит геометрическую структуру мира» [1].

На иное обрекает бога Пикок. Он заостряет внимание на постановке современной биологией вопроса о соотношении необходимости и случайности в процессе эволюции живой природы. В своей книге «Творение и мир науки» Пикок утверждает, что всевышний вложил в живую природу такое сочетание необходимости и случайности, которое обеспечивает якобы непрерывность и единство процесса эволюции. «Бог-творец,— пишет он,— предстает в данном случае перед нами в виде звонаря, который вызва-

[1] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube. Das moderne Weltbild, S. 266.

нивает всевозможные изменения, комбинации на множестве колоколов, сотворенных им»[1].

Чем же объяснить такое упорное стремление теологов найти всевышнему обязательно какой-нибудь вид деятельности в природе? Дело в том, что естественные науки в процессе своего исторического развития последовательно давали объяснение различным природным явлениям, и в результате этого бог лишился своих прерогатив.

Развитие науки сделало «гипотезу бога» излишней, и всевышний стал полностью бездомным и безработным. Именно по этой причине теологи стремятся «онаучить» идею бога, превратив его то во вселенского геометра, то в управителя биологической эволюции.

Однако все эти теологические ухищрения полностью антинаучны. Ссылки на разрушение механической картины мира, апелляции к теории относительности и т. п. абсолютно несостоятельны. Современное естествознание приносит все новые и новые данные, углубляющие и обогащающие диалектико-материалистическое мировоззрение. В. И. Ленин отмечал в «Философских тетрадях»: «...время вне временных вещей = бог»[2]. Современная теоретическая физика полностью преодолела представление о пространстве и времени как обособленных от материи сущностях, представлении, которое в ньютоновской картине мира предполагало бога как первоисточник движения.

Созданная развитием современного естествознания картина мира раскрыла глубокую внутреннюю взаимосвязь материи и форм ее бытия — движения, пространства и времени, дала конкретное естественнонаучное обоснование тому положению диалектического материализма, что материя в процессе своей эволюции сама формирует соответствующие формы пространства и времени. Поэтому аналогично понятию с а м о д в и ж е н и е материи можно говорить

---

[1] *Peacocke A. R.* Greation and world of science, p. 105.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 50.

о ее самопростирании и самопрехождении[1].

Таким образом, преодоление механистического подхода к миру, создание новой, более совершенной картины мира означает не крушение философского материализма, а его развитие, обогащение.

Безосновательны и богословские попытки обожествить сочетание необходимых и случайных процессов в ходе эволюции живого. Как показывает современная биология, в процессе эволюции органического мира действует объективная диалектика необходимости и случайности, диалектика, обусловленная самой сущностью объектов и процессов и не зависящая ни от каких мифических сверхъестественных сил.

Эволюция представляет собой саморазвитие живого в результате взаимодействия противоположных сил, тенденций, «разрешения противоречий между важностью сохранения уже существующего и необходимостью его изменения под влиянием новых условий»[2]. В современном эволюционном учении весь мир живой природы рассматривается в постоянном изменении. Эта изменчивость, будучи необходимой на молекулярно-генетическом уровне, «становится случайной на уровне индивидуальных вариаций и гибели особей в борьбе за существование и вновь переходит в закономерность в направлении всего процесса эволюции»[3].

Таким образом, движущие силы биологической эволюции, исторического развития живой природы заключаются внутри нее, обусловливая ее самодвижение.

По другому пути идет протестантский теолог К. Котен, стремясь наиболее эффективно использовать достижения естествознания для «онаучивания» идеи бога. Он исполь-

---

[1] См.: Пространство, время, движение. М., 1971, с. 215.

[2] *Яблоков А. В., Юсуфов А. Г.* Эволюционное учение. М., 1981, с. 321.

[3] Там же.

зует иной теолого-философский инструментарий, чем Фёр и Пикок. Котен создал концепцию, которая лежит в русле так называемой «теологии процесса» — разновидности модернистской теологии современного протестантизма [1].

Идеологи этого течения пытаются преодолеть противоречивость богословских представлений о том, что бог одновременно и потусторонен и внутренне присущ миру. С этой целью они поселяют всевышнего внутри мира, отождествляют его с космосом, представляют в виде гигантского космического процесса.

Свою концепцию Котен изложил в обширной книге «Наука, секуляризация и бог. К теологии будущего» [2]. Вся она пронизана идеями финализма (движения мира к заранее предопределенной богом цели) и органицизма (уподобление космоса живому организму); по утверждению автора, в качестве ключевых он использовал такие понятия, как «жизнь», «организм», «цель» и «целостность».

Для «онаучивания» идеи бога К. Котен пытается решить две глобальные задачи: 1) обосновать возможность взаимного сотрудничества науки, философии и теологии; 2) создать универсальную динамическую религиозную картину мира.

Таким путем он рассчитывает выдвинуть эффективную религиозно-идеалистическую мировоззренческую альтернативу научно-материалистическому миропониманию.

Богослов начинает свои рассуждения с характеристики научного знания. Оно трактуется как система обобщений того, что подвержено наблюдению в окружающей действительности. Уже этим определением Котен резко сужает теоретические функции естественнонаучного знания.

Далее он прямо заявляет, что в методологическом отношении наука ограничена по самой своей природе, поэто-

---

[1] См.: *Добреньков В. И.* Современный протестантский модернизм в США: его замыслы и результаты, с. 162—163.

[2] *Cauthen K.* Science, secularization and God. Toward a theology of the future. Nashville — N. Y., 1969.

му она не может проникнуть во внутреннюю, «субъективную сторону» реальности.

Весьма примечательно, что в своем ущемлении познавательных прав научного знания богослов опирается на аргументацию некоторых течений идеалистической буржуазной философии, еще раз наглядно демонстрируя теоретико-методологический союз религии и современного идеализма.

Поскольку научное постижение мира ограниченно, рассуждает теолог, оно неизбежно должно «соотноситься» с другими путями его познания. Но что означает слово «соотноситься»? Оказывается, если перевести его с туманного богословского языка, то оно просто-напросто выражает подчинение науки другим, более «высоким» способам постижения мира.

И действительно, вторым после науки путем Котен называет философскую метафизику, которая отличается от научного знания бо́льшим числом источников и формулирует «общие идеи», необходимые для анализа всего сущего и создания целостного представления о бытии.

Далее Котен переходит к характеристике религиозного постижения мира, осуществляемого теологией. Оно якобы использует научное и метафизическое познание для постижения кардинального смысла человеческого бытия под углом зрения того, что является первично реальным и обладает наивысшей ценностью. Так печально завершается попытка Котена навести мосты между наукой и религией: вместо громогласно провозглашенного вначале партнерства утверждается иерархическая схема способов постижения мира, в которой наука выступает самым несовершенным способом, зависящим от философской метафизики и еще в большей степени от теологии.

Подход Котена к научному знанию является отражением широко распространенной для современного буржуазного сознания установки, «согласно которой наука не обладает способностью мировоззренчески интегрировать зна-

ние или делит эту способность, которой она обладает в ограниченной степени, с философией, религией, мифом, искусством»[1]. Настоящая же интегрирующая функция признается за философской метафизикой, разумеется идеалистической, философией, находящей свое завершение в теологии, за мифом, просто религией и т. д.[2] Котен, разумеется, отдает бесспорное предпочтение последней.

Но дискредитация науки в отношении ее возможностей познания мира нужна теологу не сама по себе. Его главная цель — оспорить материалистическую мировоззренческую интерпретацию современной научной картины мира, выдвинуть ей религиозную альтернативу, в рамках которой стало бы возможным обосновать идею бога. Для создания такой альтернативы теолог предпринимает ряд откровенных фальсификаций. Он противопоставляет «старое» естествознание, которое было-де материалистическим только в силу своей механистичности, «новому», будто бы порвавшему с материализмом.

Котен пишет, что «немного или вовсе ничего не осталось без изменения в материалистическом, механистическом и детерминистском представлении о мире, связанном с классической, или ньютоновской физикой»[3], что «новая» физика уже не является материалистической, ибо рассматривает материю в виде «пульсирующей энергии».

Вызывает удивление не сам поход теолога против союза естествознания с материализмом, а шаблонность, бедность его аргументации (сведение материи к энергии, отождествление материализма только с одной его формой — механистическим материализмом и т. п.), давно уже опровергнутой диалектическим материализмом.

---

[1] *Богомолов А. С.* Наука и иные формы рациональности.— Вопросы философии, 1979, № 4, с. 115.

[2] См. там же.

[3] *Cauthen K.* Science, secularization and God. Toward a theology of the future, p. 113.

Действительно, изменения в картине мира, сформированной современным естествознанием, по сравнению с картиной мира Ньютона произошли гигантские. Но они не опровергают, а, наоборот, подтверждают и углубляют идеи философского материализма и материалистической диалектики. Современные науки о живой и неживой природе показали незыблемость этих принципов на всех структурных уровнях развития материи.

Полностью незыблемыми оказались и философские принципы детерминизма, диалектико-материалистическая концепция причинности. Все попытки современного фидеизма опереться на вероятностный характер процессов микромира, чтобы опровергнуть детерминизм, обосновать положение о его «устарелости», полностью несостоятельны [1].

Борьба между религией и идеализмом, с одной стороны, и диалектическим материализмом — с другой, идет не по проблемам описания тех или иных форм причинности, а вокруг коренного теоретико-познавательного вопроса о наличии объективной детерминированности явлений в окружающем нас мире. «Действительно важный теоретико-познавательный вопрос, разделяющий философские направления, состоит не в том,— указывал В. И. Ленин,— какой степени точности достигли наши описания причинных связей и могут ли эти описания быть выражены в точной математической формуле,— а в том, является ли источником нашего познания этих связей объективная закономерность природы, или свойства нашего ума, присущая ему способность познавать известные априорные истины и т. п.» [2]

Итак, взяв на словах современное естествознание себе в союзники, Котен рисует картину мира в явно религиозно-идеалистическом духе. Он выдает себя за приверженца

---

[1] См.: Современный детерминизм. Законы природы. М., 1973, с. 101.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 164.

идеи развития, эволюции. Согласно его концепции, мир состоит не из субстанций с определенными атрибутами, а из процессов, которые доступны наблюдению и научному познанию. Но, подчеркивает теолог, эти процессы являются лишь внешним аспектом мира, главный же в нем — внутренний, субъективный аспект, состоящий в стремлении к благу и выражающий порыв вещей к преодолению своих пределов («самотрансцендирование»). Постижение данного аспекта мира Котен делает объектом богословия.

Эта религиозно-идеалистическая концепция претендует не только на ассимиляцию идей эволюции, развития, но и на включение в себя момента самодвижения: усложняющееся развитие происходит за счет «внутреннего порыва», имеющего место в самих вещах. Таким образом, Котен стремится сформулировать концепцию развития, ориентированную на выдвижение альтернативы диалектической концепции развития материального мира.

Однако новая попытка создания «онаученной» богословской схемы развития мира, рядящейся в понятия современного естествознания, полностью антинаучна.

Действительно научная, всесторонне опирающаяся на данные естествознания концепция развития мира разработана марксистской философией. В этой концепции «главное внимание устремляется именно на познание *источника «с а м о»*движения» [1]. Такой источник диалектический материализм находит во внутренних противоречиях всех вещей материального мира: именно эта противоречивость, взаимодействие противоположных сил и тенденций являются движущей силой всякого самодвижения, саморазвития. «Условие познания всех процессов мира,— писал В. И. Ленин,— в их *«самодвижении»*, в их спонтанейном развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей» [2].

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.
[2] Там же.

Учение диалектического материализма о самодвижении материи в результате взаимодействия и борьбы противоположностей нашло свое полное подтверждение в достижениях наук о живой и неживой природе, раскрывающих источники самодвижения различных форм материи. Так, электромагнитное движение базируется на единстве излучения и поглощения микрочастицами квантов электромагнитного поля, химическое движение — на единстве процессов ассоциации и диссоциации атомов, процессы жизни неразрывно связаны с ассимиляцией и диссимиляцией различных веществ, в основе самодвижения материальных космических объектов лежат противоположные процессы рассеивания и концентрации материи, притяжения и отталкивания и т. д.

Но в чем же видит Котен источник эволюции, развития мира? Разумеется, не во взаимодействии противоположных сил внутри материальных объектов: ведь тогда идея бога становится излишней. Последним основанием, творцом и источником эволюции мира, согласно Котену, является бог.

Правда, в данном случае предлагается своеобразное понимание всевышнего: он выступает как «жизнь космического организма», предельное основание «мирового процесса». По Котену, бог одновременно и потусторонен, и внутренне присущ миру: хотя мировой процесс и является телом бога, всевышний выступает как творческий источник этого процесса. Такой трактовкой теолог хочет избегнуть обвинения в растворении бога в мире (материалистический пантеизм) и называет себя панентеистом [1].

В ставшем уже традиционным для большинства модернистских исканий духе Котен провозглашает свою концепцию свободной и от «ограниченности» материализма, отрицающего сверхъестественное и целеполагание в развитии природы, и от односторонности тех течений идеализма, ко-

---

[1] Панентеизм (от греч. pan en theo — все в боге) — религиозно-идеалистическое учение, растворяющее мир в боге.

торые оставляют вне поля зрения природные процессы.

Он стремится рассматривать в плане эволюции даже бога, трактуя его как «несовершенное первичное становление»: бог содержит в себе как первичное (несотворенное), так и последующее (сотворенное), развившееся на основе первичного. Теолог, правда в порядке предположения, допускает даже «возможность того, что бог может подобно всем другим организмам умереть, вернувшись насовсем или же временно в то неизвестное нам первичное основание, из которого возник действительный в настоящее время бог-мир» [1].

Главная функция развиваемого теологом представления о различении между «богом как первичным и как последующим» состоянием выражается в том, чтобы «онаучить» идею бога, сделать ее более близкой, созвучной душевному состоянию верующих, представить бога страдающим и борющимся вместе со своим творением против космического демонического зла, за установление универсальной мировой гармонии.

Модернизированная таким образом идея бога сможет лучше выполнять функцию опиума для народа, «поскольку бремя земных страданий облегчается вследствие осознания того, что бог «понимает» и «сострадает», и наличия надежды на достижение лучшей участи через сотрудничество человека с «великим компаньоном» [2].

Своеобразную попытку использования достижений современного естествознания для обоснования реальности бога предпринял Р. Линссен, книга которого переведена с французского и издана за рубежом на русском языке. Линссен излагает в ней религиозно-идеалистическое, тяготеющее к мистике учение религиозного мыслителя и поэта Кришнамурти (родился в 1895 г. в Южной Индии), имеющее

---

[1] *Cauthen K.* Science, secularization and God. Toward a theology of the future, p. 187.

[2] Современная буржуазная философия и религия. М., 1977, с. 361.

определенное влияние на интеллигенцию в капиталистических странах Запада, в том числе и на некоторых естествоиспытателей.

Линссен пишет, что, по этому учению, страдания человека и коллизии общества обусловлены несовершенством сознания, привычных мыслительных операций, которые искажают реальный мир и держат людей в плену превратных образов. Поэтому, «согласно Кришнамурти, единственная настоящая революция — это психологическая мутация, благодаря которой «я», познав себя более глубоко, освобождается от оков ограничительных условий, в которые он был заточен» [1], и только «когда ум достигает высшего счастья и безмятежности, неподвижен и не вырабатывает мыслей, тогда начинает появляться всевышний» [2].

Следовательно, Кришнамурти выступает как один из пророков «тихой революции», «революции сознания».

Какие же идеологические выгоды для христианства надеется извлечь Линссен из этого учения? Дело в том, что, рассмотрев различные стороны учения Кришнамурти, Линссен пытается с помощью ссылок на Новый завет перебросить мост между ним и христианством. Цель этих его усилий состоит в том, чтобы представить христианство всеобъемлющей духовной системой, зачислить в идеологический арсенал христианской веры именно те элементы учения Кришнамурти, которые могут привлечь к себе людей в условиях глубокого социокультурного и идейного кризиса буржуазного общества.

Для нашей темы представляет интерес прежде всего предпринятая Линссеном попытка защиты идеи бога с помощью интерпретации данных современной науки, причем свою концепцию он аттестует как находящую точку соприкосновения между традиционным спиритуализмом (дух — первооснова мира) и материализмом.

---

[1] *Линссен Р.* Кришнамурти — психолог новой эры. Брюгге. 197—, с. 70.

[2] Там же, с. 75.

Суть его рассуждений состоит в следующем. У Кришнамурти бог обозначается как некое «Неизвестное», «Вневременное». Это представление о боге, по мнению Линссена, находит свое подтверждение в недавних открытиях биологии, психологии и главным образом физики. Вся эволюция наук, их все более глубокое проникновение внутрь материи, утверждает фидеист, приближает нас к преддверию некой загадочной «живой Реальности», которую невозможно выразить в привычных категориях.

Какими же данными наук о природе надеется подтвердить Линссен представление о боге? Оказывается, он «находит» их в современной физике микромира, которая якобы приблизилась к небольшой части «основной Реальности», обнаруживающей приводящие в изумление признаки единства, взаимозависимости, вездесущности и созидания. «Нам представляется несомненным,— пишет он,— что «Неизвестное» и «Вневременное», о котором говорит Кришнамурти, что «Океан Прото-материи» советских физиков... являются терминами, вызывающими в представлении одну и ту же Реальность» [1]. По мнению Линссена, сами науки ориентируют ныне нас на синтез «божественного принципа», выходящего за пределы традиционных концепций теизма и атеизма [2].

Но, начав за здравие науки, фидеист кончает за ее упокой. Такова неизбежная логика хода теологического мышления. Линссен утверждает, что все новейшие открытия завели науку в силу ограниченности ее методов в тупик и она не в состоянии проникнуть в глубинную сущность «Природы Самой-по-себе». Такой новый замысловатый термин вводит он для обозначения бога, чтобы придать всевышнему научную респектабельность.

Однако Линссен утверждает, что каждое человеческое существо должно все же постичь и испытать «преизбыточность» этой «Природы Самой-по-себе». Каким же путем,

---

[1] *Линссен Р.* Кришнамурти — психолог новой эры, с. 126—127.
[2] Там же, с. 126.

если наука здесь бессильна? Оказывается, только посредством веры. Таков финал рассуждений фидеиста: он ограничивает науку, чтобы дать место вере.

Итак, развернутое Линссеном обоснование реальности бога основано на фальсификации достижений современной физики микромира. Раскрытие этой наукой глубочайших взаимосвязей, взаимодействий, взаимопревращений элементарных частиц, этих кирпичиков мироздания, их неисчерпаемости он хочет представить как свидетельство наличия некой «Природы Самой-по-себе», т. е. бога.

Можно понять усилия фидеиста, готового для защиты идеи бога опереться на все возможное и невозможное: на «Океан Прото-материи», микрочастицы, на еще что-нибудь, лишь бы был бог в каком-нибудь наукообразном виде.

Иной путь защиты идеи бога избрал профессор Р. Свинберн (Кильский университет, Англия), претендующий на обоснование реальности всевышнего средствами «современной индуктивной логики». В своем обширнейшем опусе он производит различные операции с им же составленными формулами, стремясь усилить убедительность своих рассуждений.

Исходные посылки этого фидеиста состоят в следующем: вероятность теизма зависит от его простоты и непротиворечивости в теоретическом отношении. Но теизм, по Свинберну, исключительно очевидная, простая теория, которая дает только один и при этом более простой тип объяснения, чем какая-либо материалистическая философия, исходящая из самообусловленности Вселенной.

Простота теизма, считает Свинберн, определяется тем, что он базируется в объяснении всего сущего на деятельности личности: таковой в теизме является бог, все качества которого представляются столь простыми, что он может быть признан сверхпростой, совершенной личностью [1].

[1] *Swinburne R.* The existence of God. Oxford, 1979, p. 93—94.

При этом, по Свинберну, бог обладает неограниченными в логическом отношении качествами (всесилием, всеведением и т. п.), ограничение которых сделало бы доказательство теизма более сложным и менее убедительным.

Итак, Свинберн пытается в интересах фидеизма использовать понятие «простота» как синоним истины. Но и эта попытка наукообразного обоснования идеи бога столь же безуспешна, как и все предыдущие.

В современном естественнонаучном познании существует принцип простоты, играющий определенную продуктивную роль, но он не имеет никакого отношения к «логическим» упражнениям фидеиста. Объективная простота научных теорий, характеризующая их строение, обеспечивающая относительную простоту их использования, усвоения, передачи, имеет, несомненно, важное значение. Однако при этом необходимо учесть следующее. Простота объективно-истинной теории не тождественна упрощенному отражению реального мира, она характеризует не начало исследования, а его конечный результат — «теорию, но отнюдь не процесс создания теории, процесс движения мышления к объективной истине» [1].

Таким образом, принцип простоты выступает в качестве вспомогательного критерия при выборе гипотез и теорий, который определяет форму и направление движения научного мышления, способствующие достижению объективной истины [2].

Главной же целью процесса познания, его кардинальной целью «является поиск истины, каким бы трудным и неудобным он ни был» [3], истины, апробированной практикой. В. И. Ленин, критикуя антинаучный принцип «экономии мышления» махистов, подчеркивал, что «мышление человека тогда «экономно», когда оно *правильно* отра-

[1] *Жаров С. Н.* Соотношение простоты и истинности научной теории.— Философские науки, 1979, № 1, с. 124.

[2] Там же, с. 123.

[3] *Мамчур Е. А.* Проблема выбора теории. М., 1975, с. 122.

жает объективную истину, и критерием этой правильности служит практика, эксперимент, индустрия»[1].

Что же касается теологической «простоты» Свинберна, то она представляет собою негодный продукт превратной, произвольно сконструированной схемы, не обладающей никакой научной убедительной силой.

Итак, при всем своем кажущемся разнообразии и наукообразии все попытки фидеистов использовать достижения наук о природе для обоснования реальности бога полностью несостоятельны.

Обретет ли креационизм второе дыхание?

Утверждать объективное существование бога, реальность его деятельности невозможно без представления о сотворении всевышним мира. Ясно понимая это, христианские богословы в последние годы предпринимают чрезвычайные усилия для защиты и обоснования догмы креационизма, всячески подчеркивая ее неразрывную связь с идеей бога.

В. Панненберг в статье «Вопросы теолога ученым», опубликованной в материалах оксфордского симпозиума 1979 г., пишет, что если «природу можно объяснить без ссылки на библейского бога, то он не может быть творцом мира и, следовательно, не может считаться истинным богом и заслуживать доверия как основание нравственного учения»[2]. Иначе говоря, протестантский теолог категорически утверждает, что без акта творения нет и бога-творца.

На чрезвычайную важность для религии учения о творении обращает внимание известный католический богослов X. Огирман, претендующий в своей объемистой книге на то,

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 176.

[2] The sciences and theology in the twentieth century, p. 4.

чтобы заново открыть «старые пути» к богу. Он подчеркивает, что по христианскому вероучению творение мира не есть процесс эманации, т. е. его образования путем истечения внутрибожественной субстанции, когда содержащиеся в боге формы получают внебожественное существование, а представляет собою процесс сотворения из ничего нечто — существующего мира. Причем Огирман отмечает, что это «ничего» не может рассматриваться как особый объект, из которого творится мир [1].

Усилия теолога в борьбе за «чистоту» истолкования догмы креационизма понятны: от нее зависит и обоснование божественной воли, и всемогущества, способных создать мир из ничего. Обоснованию истинности креационизма за счет всевозможных ссылок на современное естествознание посвящена уже упоминавшаяся книга А. Р. Пикока «Творение и мир науки».

Бурную деятельность в последние полтора десятка лет развил так называемый Институт креационистских исследований в г. Сан-Диего (Калифорния, США). Он был основан в 1972 г. богословствующим естествоиспытателем Г. Моррисом и возглавляется им; его заместителем является Д. Гиш. Главная цель этого учреждения, претендующего на статус научного, состоит в обосновании догмы сотворения мира с помощью использования новейших достижений наук о природе. Очень показательно в этом отношении программное заявление самого Морриса: «Ученые-креационисты отвечают всем без исключения требованиям, предъявляемым к ученым. И в то же время они убеждены, что теория сотворения точнее соответствует научным представлениям и лучше объясняет научные факты, чем теория эволюции. И для них это вопросы не столько религии, сколько науки» [2].

---

[1] *Ogiermann H.* Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage. München — Salzburg, 1974, S. 174—176.

[2] *Моррис Г.* Сотворение мира: научный подход. Сан-Диего, 1981, с. 10.

Научные издания этого учреждения, чтобы доказать истинность буквального понимания библейской хронологии, специализируются на дискредитации шкалы относительного геологического времени (геохронологии), разработанной на основе данных естествознания.

Институт креационистских исследований выпустил в свет уже целый ряд воинствующих фидеистских опусов, которые многократно переиздаются; при этом в целях повышения эффективности их идеологического воздействия организуется перевод некоторых из них и издание на русском языке.

Таким образом, можно говорить о наметившейся в современной теологии тенденции совершить некоторый поворот от «крайностей историцизма» назад, к догме творения, чтобы под флагом новейших достижений естественных наук обосновать реальность и неразрывную взаимосвязь бога и акта творения мира.

С этой установкой и подходят теологи к новейшим достижениям наук о живой и неживой природе. Интерес к данным современной астрономии, физики, биологии обусловлен тесной связью этих наук с мировоззрением, совершающимися в этих науках грандиозными революционными преобразованиями, ведущими к новым мировоззренческим выводам и теоретико-методологическим проблемам.

Весьма пристально следит ныне теологическая мысль за развитием астрономии, той самой науки, которая после коперниканской революции, и особенно в результате утверждения в ней идей естественного происхождения Солнечной системы, всегда пугала религиозное сознание своим отвержением креационизма. Однако, наученные историческим опытом неудач прямых нападок на естественнонаучное знание, теологи по иному встретили Вторую революцию в астрономии, развернувшуюся во второй половине XX столетия, хотя она и утвердила идею развития во всей картине универсума. Идею, которая еще в большей степени противоречит классической христианской картине мира,

статичной, завершенной, совершенной, иерархической, чем идеи Первой революции в астрономии, разрушившие антропо- и геоцентризм.

Но в современных условиях теологи сочли более эффективным ассимилировать идею развития, проходящую красной нитью через всю нынешнюю космологическую картину, и использовать ее для защиты основополагающего христианского догмата — творения мира богом.

Использование данных современной астрономии в духе фидеизма осуществляется различными путями. Один из них выражается в поиске принципиального родства у религиозных и научных космологических принципов осмысления сущности и эволюции универсума; другой — состоит в прямой теологической интерпретации современных научных данных, касающихся строения и развития Вселенной.

Для характеристики первого пути представляет интерес анализ некоторых теологических концепций А. Пикока и Ф. Хефнера. Пикок в своей книге «Творение и мир науки» и в статье «Космос и творение», опубликованной в изданных материалах международных коллоквиумов, проведенных Денверским университетом (США) [1], предпринимает попытку выделения общих методологических критериев, которые бы позволили сблизить интерпретацию универсума теологами и космологами.

К таким общим принципам он относит: 1) рассмотрение Вселенной как некой упорядоченной системы; 2) осознание космологами границ познания универсума (изучается только часть мира) и признание теологами своих ограниченных возможностей в познании бога и его отношения к миру; 3) формирование наукой динамической космологической картины мира; отрицание теологией статической концепции отношения бога и мира, признание динамического отношения бога к космосу, его непрерывной

---

[1] Cosmology, history and theology. N. Y., 1977.

творящей космической деятельности, которая, следовательно, выступает как незавершенная.

«Я утверждаю,— пишет теолог,— что христианское понимание человека и космоса, как минимум, созвучно с перспективой развития науки. Эта созвучность убеждает нас в осмысленности христианского понимания человека и космоса...» [1] Пикок жаждет даже найти скрытые и недостаточно осмысленные теологическим сознанием истоки этого динамического отношения всевышнего к космосу в религиозно-космологической модели древнего иудаизма, поскольку он был основан на представлении о Яхве как деятельном боге.

Эти же идеи развивает Пикок и в книге «Творение и мир науки». Существо его аргументации сводится к следующему. Представление о боге как часовщике, который завел механизм замкнутого мира, продолжающего функционировать по установленным им законам, уже обветшало. Причем теологов избавляет от такого устарелого представления о боге и сотворенном им мире, оказывается, не кто иной, как... современная наука, создавшая полную динамизма картину Вселенной. «Научное представление о космосе, находящемся в процессе эволюции,— пишет Пикок,— вводит элемент динамизма в наше понимание отношения бога к миру, которое изначально, хотя и в очень смутной форме, было в иудаистской концепции «живого бога», представляющего динамический принцип в действии» [2].

Картина развития религии и теологического сознания, рисуемая Пикоком, приобретает весьма странный вид: получается, естествознание XVI—XVII столетий навязывает богословию представление о статичном боге и мире, а современные науки о природе дают иное, динамическое представление, причем они якобы восстанавливают динамическое понимание «живого бога», свойственное подлин-

---

[1] Cosmology, history and theology, p. 381.

[2] *Peacocke A. R.* Greation and the world of science, p. 80.

но иудаистско-христианской вере. Фидеист безоговорочно заявляет, что современная наука позволяет углубить один из столпов библейского откровения — догмат о непрерывности творения.

По утверждению теолога, процессы эволюции природы суть проявления непрерывных творческих актов всевышнего: оказывается, бог, не давая себе отдыха ни на секунду, «исследует» сотворенную природу, создает новые сочетания ее элементов, осуществляет ее развитие посредством формирования новых уровней в иерархии природных порядков.

Можно сказать сразу, что фидеист совершает грубую натяжку: в иудаизме и христианстве творение мира богом выступает как сверхъестественный акт создания из ничего совершенного и законченного космического порядка. Признание в любой форме незавершенности божественной деятельности означало бы ограничение воли и мудрости творца, ибо, по христианскому учению, бог настолько всемогущ и всеведущ, что может создать любое творение сразу в совершенно идеальном и законченном виде.

Но выявление общего в теологическом и научном подходах к сущности универсума нужно богослову не само по себе; это, так сказать. трамплин для дальнейших, более важных заключений. А они состоят в признании «плодотворности» сочетания, «взаимодополняемости» принципов для разработки моделей функционирования бога-творца. Иначе говоря, речь идет о том, чтобы использовать современную космологию, ее методологический аппарат и теоретические принципы для создания «онаученной» модели бога и творения.

Фидеистская направленность этих построений четко прослеживается как в самом ходе рассуждений, так и в итоговых выводах. То, что из этого предлагаемого Пикоком противоестественного симбиоза космологии и теологии фидеизм хочет извлечь новые теоретико-методологические подпорки для идеи бога и догмы креационизма,— это ни у

кого не вызывает сомнения. Но возникает законный вопрос: что же взамен предлагает он самой науке о космосе?

Устами Пикока провозглашается, что в этом симбиозе теологии принадлежит основополагающая, смыслонаправляющая функция: единство космологии и теологии даст возможность получить более углубленное понимание смысла космической эволюции, и это осуществляется за счет того, что теологические принципы придают смысловое значение процессам настоящего и их направленности в будущее [1]. Так навязывание современной научной космологии религиозных идей предопределенности, предначертанности выдается за внедрение в нее фермента для ее плодотворного дальнейшего развития.

Но Пикок не останавливается на этом. Он не может удержаться, чтобы не бросить космологии упрека в ограниченных возможностях ее проникновения в сущность эволюции универсума. Теолог приводит шаблонный аргумент о невозможности объяснить посредством «случая» тот факт, что образовавшиеся в первые секунды после «Большого взрыва» элементарные частицы организовались затем в обладающие сознанием материальные структуры, способные любить и ненавидеть, проявлять творческий гений.

По мнению теолога, не ограниченность науки ее конкретными историческими рамками, а сама природа данной «проблемы» исключает возможность ее решения с позиций научного знания, ибо оно есть знание человеческое, базирующееся на «частном бытии», а для объяснения этой «проблемы» нужен уровень обладающего абсолютным бытием «сверхнаблюдателя».

Пикок связывает понимание процесса происхождения самосознающего существа только со сверхразумом (т. е. с божественным разумом), отбрасывая в сторону весь гигантский путь развития естествознания и обществознания, глубоко проникших в сущность эволюции физических, хими-

---

[1] Cosmology, history and theology, p. 379—381.

ческих, биологических и социальных материальных структур.

Итак, первоначально провозглашенное богословами единство теологии и космологии обернулось признанием ограниченности второй и превосходства первой.

Близкую по своей сути концепцию развивает и протестантский теолог из Чикаго Ф. Хефнер в статье «Основные предпосылки христианского учения о космосе», опубликованной в том же издании. Главная цель его рассуждений состоит в максимальном сближении научной и религиозно-мифологической космологии. Различия между ними, по его мнению, не столь существенны.

Хефнер выделяет следующие общие черты для той и другой системы: 1) мифы имеют пограничный характер (связывают человека с миром), заключают в себе в закодированном виде нечто невыразимое в безусловной форме на человеческом языке, нечто двусмысленное; научная космология тоже стремится прояснить и осознать двусмысленное, невыразимое, ускользающее; 2) мифы и концепции научной космологии формируются в результате соприкосновения человека с окружающей действительностью; 3) религиозно-мифологические и научные космологии стремятся к всеобъемлющему описанию универсума; 4) это описание производится на основе таких критериев, как самосогласованность, простота, замкнутость и т. п.

Постулировав идейное родство религиозной и научной космологии, теолог затем выделяет главный признак, отличающий теологическую космологию: истолкование космоса, якобы максимально согласованное с изучаемым наукой естественным миром и постигаемым религией сверхъестественным порядком и обеспечивающее тем самым человеческое существование.

По мнению Хефнера, религиозно-мифологические представления — это необходимые элементы мудрого опыта человечества, закодированные в структурах культуры в

виде специальных адаптивных механизмов, способствующих выживанию людей [1].

Хефнер, как и Пикок, начав за здравие единства религиозной и научной космологии, кончает за упокой последней. По его словам, религиозно-мифологическое видение космоса оказывается выше, ценнее научного, ибо оно обладает исторически сложившейся функцией ориентации, адаптации людей к миру, только благодаря чему они якобы и выживают.

Критический анализ некоторых тенденций современного фидеизма в отношении космологии позволяет сделать вывод, что для него характерны нарастающие усилия по разработке теоретико-методологических принципов сближения научного знания с религиозно-мифологическим миропониманием. При этом теологи стремятся опереться на тот методологический инструментарий, которым оперирует современная буржуазная идеалистическая философия [2].

Как уже было показано, для подтверждения «единства» науки и религии выдвигается применимость к их концепциям таких формальных критериев, как замкнутость, самосогласованность, отражение ими чего-то текучего, ускользающего и т. п. При выпячивании формальных критериев (не говоря уже о явных софизмах) фидеисты отвергают фундаментальные научные критерии общефилософского, гносеологического анализа природы форм общественного сознания. Отказываясь от сопоставления содержания науки и религии с объективной реальностью, они подменяют его вопросом о различиях языка научного знания и религиозной веры [3].

Попытка объединения антиподов общественного сознания — науки и религии оказывается полностью беспочвен-

---

[1] Cosmology, history and theology, p. 350—352.

[2] См.: Философия и мировоззренческие проблемы современной науки. XVI Всемирный философский конгресс. М., 1981.

[3] См.: *Кардинал Кениг.* Различия языка.— В кн.: Диалоги. М., 1979, с. 96—98.

ной. Только анализ гносеологической природы этих форм общественного сознания позволяет увидеть, выявить их коренную противоположность [1].

Наука дает объективно-истинное знание, имеет объективное содержание. Религиозное же постижение действительности выступает по своему характеру как превратно-иллюзорное, оно является «фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [2]. Поэтому представления религиозно-мифологического мировоззрения не имеют объективно-истинного характера, который бы подтверждала практическая проверка.

В. И. Ленин указывал, что «учению религии, например, о прошлом земли и сотворении мира не соответствует никакой объективной реальности. Учению науки о том, что земля существовала *до* всякой социальности, *до* человечества, *до* органической материи, существовала в течение *определенного* времени, в *определенном* по отношению к другим планетам пространстве,— этому учению (хотя оно так же относительно на каждой ступени развития науки, как относительна и каждая стадия развития религии) *соответствует* объективная реальность» [3].

Что касается попыток фидеистов использовать в качестве обоснования сближения науки и религии такое явление общественного сознания, как миф, то и они явно несостоятельны.

Чтобы приблизить к религии научное знание, они мифологизируют его, интерпретируют знание как своеобразно видоизмененный миф. Объявляется, что с помощью мифа

---

[1] См.: *Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973, с. 39—41.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 328.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 194—195.

между религией и научным знанием можно найти общий язык, навести мосты взаимопонимания [1].

А для того, чтобы миф приобрел облик посредника между знанием и верой, его содержание и функции истолковываются фидеистами в отрыве от конкретных условий его возникновения и функционирования. Миф рассматривается как внеисторический интегратор человеческого опыта, неосознанных желаний, механизм, который защищает людей и способствует их выживанию. При таком подходе миф оказывается вечным, вневременным явлением, необходимым для существования общественного организма.

Научный анализ содержания и функций мифа показывает полную несостоятельность усилий фидеистов «онаучить» миф и сблизить с ним научное знание. Мифы формируются исторически на ранних этапах развития общества, отражая в фантастически-иллюзорной и бессознательно-образной форме явления природы и общества. В основе мифов нет конкретных исторических событий, они содержат представления о сверхъестественном, которые тесно связывают их с религией. Иллюзорный характер мифов обусловлен тем, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы» [2].

Научное познание несовместимо с мифологическим мышлением. Именно наука с момента своего возникновения выступает как высшее, наиболее эффективное средство ориентации и успешной деятельности человека в окружающем мире. Но ее функции не сводятся только к объяснительной, со временем наука превращается в

---

[1] *Miles J. A.* Burhoe, Barbour, Mythology and sociobiology.— Zygon, Chicago, 1977, vol. 12, № 1.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 737.

существенный фактор развития самого процесса производства, а затем становится в условиях НТР непосредственной производительной силой.

Установление подлинно гармоничных отношений общества с природой, мудрое управление ее силами возможно только на основе научного познания, научно-технического прогресса, создающих для этого технологические предпосылки, которые могут быть наиболее успешно использованы только в условиях развивающегося на коллективистских началах социального организма — социализма. Наука, следовательно, выступает как гуманистическая, революционно-преобразующая сущностная сила человека, ибо «развитие науки означает прогресс свойственной лишь человеку способности научного познания, прогресс человеческого в человеке» [1].

Как уже отмечалось, второй путь эксплуатации данных современной астрономии для защиты религиозно-идеалистического мировоззрения выражается в их непосредственном теологическом истолковании. Этот путь используется тогда, когда с его помощью фидеисты надеются создать хотя бы видимость «подтверждения» важнейших религиозных догм. Наиболее яркий пример в этом отношении дают попытки религиозно-идеалистической интерпретации основополагающей космологической модели расширяющейся Вселенной.

Возможность расширения Вселенной была математически сформулирована на основе общей теории относительности выдающимся советским ученым А. А. Фридманом в начале 20-х годов нынешнего столетия. В 1929 г. американский астроном Э. Хаббл дал подтверждение концепции А. А. Фридмана, истолковав явление сдвига линий в сторону красного конца в спектрах всех удаленных галактик как свидетельство их разлетания с гигантскими скоростями.

---

[1] Проблема ценности в философии. М.— Л., 1966, с. 60.

Теологизирующие ученые вроде английского астронома Э. Милна, западногерманского физика П. Иордана, не говоря уже о профессиональных теологах, не могли пройти мимо такого истолкования концепции расширяющейся Вселенной, которое можно было бы выдать за естественнонаучный аргумент в пользу творения мира богом. Апологеты религии интерпретировали момент космического взрыва как «нулевой момент времени», момент начала божьего творения, «нуль пункт» абсолютного начала Вселенной [1].

В креационистском духе концепцию расширяющейся Вселенной истолковывали католические теологи М. Рединг, Г. Мушалек, О. Шпюльбек, Р. Кариш и другие. Печально знаменитый своими фальсификациями диалектического материализма иезуит Г. Веттер тоже пытался пожать плоды фидеизма на ниве космологии. «Понимание того, что наш мир фактически имеет начало во времени, вытекает не только из признания этого христианской верой, но оно хорошо согласуется также с сегодняшним состоянием науки и следует прямо... не только из известного вывода Клаузиуса о так называемой «тепловой смерти», но также и из известных данных современной астрономии» [2].

Не обошел вниманием проблемы современной космологии и Е. Фёр. По его мнению, «Большой взрыв» является актом божьего творения, необходимо обусловлен существованием бога-творца. «Бог запланировал творение и своей всемогущей волей вызвал его к бытию,— утверждает теолог,— через заложенные в само творение законы развития. Естествознание же в состоянии лишь изучать то, как в дальнейшем протекала эволюция... Ставить же вопрос «откуда», который выходит за пределы этого начала

---

[1] *Spülbeck O.* Grenzfragen zwischen Naturwissenschaft und Glaube, S. 73.

[2] *Wetter G. A.* Der dialektischer Materialismus. Wien, 1960, S. 184.

эволюции, означает вторжение в сферу трансцендентного, а тем самым — в то, что лежит вне возможностей естественнонаучного исследования. Но именно этим и грешат все еще некоторые естествоиспытатели, поскольку они утверждают, что не находят нужды в гипотезе существования бога» [1].

Фёр безапелляционно утверждает, что в 1965 г. естествознание дало совершенно точное заключение о том, что абсолютное начало мира имело место: оно было якобы 13—18 миллиардов лет тому назад. Почему же Фёр относит естественнонаучное «подтверждение» начала сотворения мира богом именно к 1965 году?

Дело в том, что именно в этом году в астрономии было сделано важное научное открытие. В лаборатории Бэлла (США) был зарегистрирован на волне около 7 см еще неизвестный тип космического электромагнитного излучения [2]. Оказалось, что излучение имеет высокую плотность и заполняет всю Метагалактику. Научное объяснение этого казавшимся сначала таинственным явления было дано на основе модели горячей, расширяющейся Вселенной. Выяснилось, что это излучение относится к ранней стадии расширения Вселенной, оно возникло через несколько сотен тысяч или миллионов лет после «Большого взрыва». К этому времени вещество расширявшейся Вселенной стало настолько разреженным, что порции электромагнитного излучения — фотоны уже не поглощались им, как бы «отклеились» от вещества и наполнили пространство.

Советский астроном И. С. Шкловский назвал это излучение реликтовым: «...подобно тому, как некоторые виды животных и растений являют собой анахронизм и оказы-

---

[1] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube, S. 192.

[2] О более ранних доказательствах наличия этого радиоизлучения см.: *Еремеева А. И.* Астрономическая картина мира и ее творцы. М., 1984, с. 174.

ваются «застывшими» остатками той жизни, которая была на Земле в прошедшие геологические эпохи (например, сумчатые млекопитающие, некоторые виды рыб и т. д.), трехградусное излучение есть как бы «реликт» давно прошедшего этапа в эволюции мира»[1]. Реликтовое излучение позволяет человеческому разуму изучать то состояние нашей Вселенной, когда она была еще в младенческом возрасте.

Открытие реликтового излучения, наряду с фактом разбегания галактик, является подтверждением истинности научной модели горячей, расширяющейся Вселенной. Причем разбегание рассматривается не как разлет галактик в абсолютно неизменном пространстве, а как результат расширения самого пространства[2].

Что же касается научного «подтверждения» начала божьего творения мира, «подтверждения», столь страстно желаемого Фёром, то оно остается только плодом воображения теолога. При этом обращает на себя внимание та легкость, с которой теолог учиняет грубый произвол над достижениями естествознания, делая из них религиозные выводы. Однако Фёр не забывает постоянно ставить границы, пределы научному познанию, за которое ему строго воспрещается выходить. Как видно, в его сознании естествознание все еще, как в средние века, остается служанкой теологии.

Это установление принципиальных пределов для движения научного познания проистекает не только из вечного стремления теологического сознания представить невозможным для науки проникновение в глубины сущностного уровня бытия. Теологи испытывают также страх перед тем, что в результате развития познания мира исчезнет хоть какая-либо сфера, в которой можно поместить трансцендентное.

---

[1] *Шкловский И. С.* Вселенная, жизнь, разум. М., 1976, с. 96.

[2] См.: *Ахундов М. Д.* Пространство и время в физическом познании. М., 1982, с. 145.

Поэтому Фёр и пытается провести границу для научного познания, не допуская его за известные пределы «начала» космической эволюции. Само «начало» — «Большой взрыв» — представляется теологами как творение мира из ничего. Понимание «Большого взрыва» как определенной стадии развития материи, обусловленной естественными закономерностями предыдущей стадии, совершенно неприемлемо для религиозно-идеалистического мировоззрения.

Таким образом, современная теология твердо стоит на позициях защиты креационизма, понимая, что отступление с них неизбежно означает подрыв центральной идеи религии — идеи бога.

Объективный анализ развития современной астрономии, этой древнейшей из наук, показывает полную антинаучность богословских спекуляций вокруг ее новейших открытий. Теологические попытки обосновать близость содержания религиозной и научной космологий, навести мосты взаимопонимания между ними, создать иллюзию взаимодополняемости их методов являются несостоятельными.

Современная астрономия переживает бурные, революционные преобразования, и этот «переход от одного уровня знаний о Вселенной к другому, более глубокому, сопровождаемый коренной ломкой многих привычных представлений и заменой их неожиданными, непривычными, а также мучительными и противоречивыми поисками нового теоретического языка, более адекватного объективной реальности, может с полным правом рассматриваться как революция в астрономии» [1].

Вторая революция в астрономии охватила все ее сферы и методы исследования (кардинальные усовершенствова-

---

[1] *Амбарцумян В. А., Казютинский В. В.* Диалектика в современной астрономии.— В кн.: Ленин и современное естествознание. М., 1969, с. 254.

ния оптических методов, развитие радиоастрономии, внедрение физических методов, использование современной вычислительной техники, космической техники и т. д.) и область фундаментальных теоретических представлений. Все это обусловило гигантское расширение границ ее проникновения во Вселенную: астрономия изучает ныне грандиозный мир Метагалактики, имеющий радиус около 12 миллиардов световых лет и содержащий в себе около миллиарда галактик.

Выдающиеся достижения современной астрономии вносят огромный вклад в развитие научно-материалистического мировоззрения, в естественнонаучную картину мира. Ее данные полностью подтверждают и обогащают законы материалистической диалектики, диалектическую концепцию развития материального мира.

Альфой и омегой современной астрономии является идея эволюции, развития. Не статичный, завершенный, неизменный, с законченным иерархическим порядком космос, а эволюционирующая, расширяющаяся, «взрывающаяся» Вселенная — таким ныне предстает перед нами универсум [1]. Его развитие диалектично, чрезвычайно богато разнообразными видами космической материи, которые находятся в непрерывном изменении.

Но что же является источником непрерывных изменений? Современная астрономия дает вполне аргументированный ответ и на этот вопрос. Таким источником является процесс самодвижения материальных объектов в результате действия внутри них выступающих в единстве противоположных сил и процессов. Следовательно, эволюция космических тел подчиняется естественным законам природы.

Полученный важный вывод, подтверждающий истин-

---

[1] См.: *Амбарцумян В. А., Казютинский В. В.* Научные революции и прогресс астрофизики.— В кн.: Астрономия. Методология. Мировоззрение. М., 1979, с. 29.

ность и обогащающий содержание материалистической диалектики, основывается на огромной экспериментальной работе астрономов, апробируется человеческой практикой. Ведь ныне в астрономии «*прямыми наблюдениями* была выявлена грандиозная картина развития Вселенной от простейшего плазменного облака к ее современному состоянию, столь богатому различными структурными деталями и объектами» [1]; поэтому вполне убедительно обоснованное всеми опытными и теоретическими данными астрономии положение о том, «что во Вселенной, окружающей нас, нет такого фундаментального фактора, который, будучи от нас скрытым, определяет физические условия в космических объектах» [2].

Что же касается начала космической эволюции, того особого состояния («сингулярности»), в котором находился универсум в первые мгновения его существования, когда он был сверхгорячим, сверхплотным и сверхискривленным, то вся история развития естествознания, астрономии, вся многовековая человеческая практика позволяют сделать вывод о том, что это был один естественный этап, закономерно возникший из другого этапа развития движущейся материи, «не абсолютное «начало всего», а лишь одна из сменяющих друг друга фаз бесконечного процесса саморазвития материальных форм...» [3].

На такой строго научной позиции стоят советские ученые, внесшие огромный вклад в изучение космоса. Эту позицию поддерживают и многие крупные ученые в буржуазных странах, отвергающие религиозное истолкование достижений современной астрономии.

Так, известный американский ученый А. Грюнбаум

---

[1] *Шкловский И. С.* Проблемы современной астрономии. М., 1982, с. 208.

[2] Там же, с. 210.

[3] *Казютинский В. В.* Идея Вселенной.— В кн.: Философия и мировоззренческие проблемы современной науки. XVI Всемирный философский конгресс, с. 92.

отмечает, что в рамках «теории расширяющейся Вселенной *каждая фаза* этого процесса расширения должна рассматриваться как неотъемлемая часть *естественного* поведения Вселенной. В таком случае начало расширения не дает никакого доказательства в пользу действий божественного творца как возмущающей причины, равно как и любая фаза процесса расширения» [1]. Видный космолог У. Б. Боннор пишет: «Некоторые ученые отождествляли сингулярность с богом и думали, что в этот момент родилась Вселенная. Мне кажется в высшей степени неуместным заставлять бога решать наши научные проблемы. В науке нет места подобному сверхъестественному вмешательству. А тот, кто верит в бога и связывает с ним сингулярность в дифференциальных уравнениях, рискует потерять нужду в нем, когда улучшится математика» [2].

Полная победа в современной астрономии идеи развития органически сочетается с углублением и обогащением важнейшего принципа научного мировоззрения — принципа материального единства мира. Идея развития «отнюдь не причинила какого-либо ущерба внутреннему единству Вселенной; напротив, именно благодаря идее эволюции вся Вселенная предстала высокоорганизованной системой систем, спаянных едиными закономерностями функционирования и развития» [3].

Многочисленные данные современной астрономии показывают, что при всем качественном многообразии поколений космических систем имеются общие естественные законы их эволюции как материальных образований, проявляющиеся на мега-, макро- и микроуровнях. Это является важным доказательством материального единства космической материи.

---

[1] *Грюнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени. М., 1969, с. 503.

[2] Цит. по: *Турсунов А.* Философия и современная космология. М., 1977, с. 176—177.

[3] *Турсунов А.* Философия и современная космология, с. 188.

Весьма значительные и, что следует особо подчеркнуть, все возрастающие усилия прилагают современные фидеисты для обоснования истинности креационизма с помощью новейших данных биологии. Они ныне жаждут опереться именно на ту науку, социальное и мировоззренческое значение которой растет непрерывно.

Достижения биологии все глубже и шире воздействуют на различные сферы жизни общества, а ее активное участие в решении глобальных проблем современного человечества свидетельствует, «что происходит процесс «гуманизации» биологии, приобщения ее к решению важных социальных задач» [1]. Быстро возрастают мировоззренческий потенциал биологии, ее вклад в обогащение естественнонаучной картины мира, ее взаимосвязи с гуманитарными науками.

Современная наука о живом переживает огромные революционные преобразования, приносит все новые и новые выдающиеся открытия, все глубже проникая в микроструктуру живого. Наступление «биологической эры» выражается и в формировании целой ветви наук, изучающих живое на молекулярном уровне: молекулярная биология, молекулярная биофизика, квантовая биология, молекулярная генетика и др. Особенно велика роль последней, ибо, «находясь, по существу, на самом переднем рубеже «исследовательского штурма» органической материи, она вторгается в «святая святых» живого, в сам механизм возникновения «искры» жизни» [2].

Фидеисты ныне прекрасно учитывают все это, понимая, какую важную роль играют мировоззренческие выводы из данных биологии в идеологической борьбе, противоборстве религиозно-идеалистического миропонимания и научно-материалистического мировоззрения.

Цитолог и одновременно дипломированный католиче-

---

[1] *Карпинская Р. С.* Биология и мировоззрение. М., 1980, с. 31.
[2] *Чепиков М. Г.* Современная революция в биологии. М., 1976, с. 131.

ский теолог И. Хаас прямо пишет, что если бы материализму «удалось показать, что органическая жизнь является чисто материальным феноменом и что она возникла благодаря лишь действию материальных сил, то он, без сомнения, достиг бы решающего превосходства в этой важной области и смог бы тогда с большей уверенностью утверждать, что для существования идеальной души и надмирового бога не остается более места» [1].

В современных условиях богословы, учтя уроки истории развития естествознания, когда его эпохальные открытия буквально сокрушали целые комплексы религиозных представлений, пытаются предупредить возможность такого положения дела и не только нейтрализовать материалистические мировоззренческие выводы из данных биологии, но и, идеалистически истолковав эти данные, ассимилировать их в религиозное мировоззрение.

Всячески стремясь в современной исторической ситуации приобрести научную респектабельность, фидеизм видит одну из главных своих задач в том, чтобы совместить, соединить креационистские представления с принципами эволюции. Поэтому «на место статичного, разового творения он ставит «динамичное», многократно повторяющееся творение живой природы сверхъестественным существом» [2]. Эволюция должна, таким образом, выступить как продолжающееся творение. Но, чтобы придать эволюции это противоестественное для нее обличье, теологи совершают над ней жестокую экзекуцию, укладывая в прокрустово ложе креационистской догмы.

Для характеристики этих тенденций в теологическом сознании представляет интерес анализ раздела «Органическая жизнь», написанного уже упоминавшимся Ио-

---

[1] Цит. по: Взаимодействие методов естественных наук в познании жизни. М., 1976, с. 43.

[2] *Бабосов Е. М.* Научно-техническая революция и модернизация католицизма. Минск, 1971, с. 263.

ганном Хаасом в книге «Бог, человек, Вселенная. Христианин перед проблемами эпохи» [1]. Писания этого фидеиста уже подвергались в нашей литературе обстоятельной критике [2]. Однако данная книга привлекает наше внимание по двум обстоятельствам. Во-первых, она представляет собою многократно переиздающийся мировоззренческий путеводитель для самых широких кругов современных христиан. Следовательно, концепция автора должна быть изложена в книге четко и ясно, без недоговоренностей. Во-вторых, в центре внимания автора находится истолкование мировоззренческих проблем, связанных с генетикой.

Главная цель развиваемой Хаасом концепции состоит в том, чтобы доказать существование необходимого для организма некоего «жизненного плана», принципиально отличающегося по своей природе от генетической наследственной информации. Это стремление объясняется страхом теолога перед тем, что последняя может рассматриваться конечным и притом чисто материальным фактором, определяющим биологическое развитие организма, фактором, исключающим необходимость для этого развития какого-то особого сверхъестественного агента.

Хаас признает наличие в современной биологии преобладающего мнения, что самовоспроизводство всего живого обусловлено генетической наследственной информацией — материальным естественным образованием. Но он резко выступает против этого мнения, ибо тогда его мифическому «жизненному плану» просто-напросто нечего делать.

Отвергнув с порога преобладающее мнение ученых, Хаас претендует на то, что большинство генетиков идут не в ногу с научной истиной и только он — в ногу.

---

[1] Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit.

[2] См.: Жизнь, ее происхождение и развитие. М., 1967, с. 215—217; Философия и современная биология. М., 1973, с. 43—46.

Сформулировав посылку о наличии идеального «жизненного плана», Хаас переходит к главным выводам развиваемой им антинаучной схемы. Поскольку «жизненный план» для своего функционирования нуждается в носителе, а генетическая субстанция в хромосомах ядер клеток не может им быть, такой носитель должен выступать неким нематериальным агентом, заключает теолог и присваивает ему название «номофор» (от греческого «номос» — закон и «феро» — я несу).

Этот вывод, утверждает Хаас, «влечет» за собой следующий: каждый организм обладает двоякой конституцией и существует как объединение материального и нематериального компонентов. Генетическая информация в наследственной субстанции — это только сырье для осуществления жизни. «Органическая жизнь в полном смысле слова,— провозглашает Хаас,— выступает реализацией жизненного пути как осуществления жизненного плана. Жизненный план — это второй компонент наряду с биологической наследственностью, его носителем является номофор, нематериальный компонент организма» [1].

Так постепенно Хаас вьет «веревочку» фидеизма. «Физико-химические силы и законы не в состоянии сами по себе построить структуры, которые постигаются нами как жизненные планы,— пишет он,— еще менее в состоянии они сформировать нематериального носителя жизненных планов. Отсюда переход от неживого к живому обладает только характером сотворенности» [2]. Вот теперь проясняется тот финал, к которому стремится фидеист. Этот переход он изображает как сверхъестественное событие, находящееся за границами возможностей его объяснения биологией: оно подведомственно только учению о бытии, т. е. идеалистической философской метафизике, ориентирующейся на теологию.

---

[1] Gott, Mensch, Universum. Der Christ vor den Fragen der Zeit, S. 343.
[2] Ibid., S. 355.

Но кто же осуществил этот переход от неживого к живому, если физико-химические, т. е. материальные, силы не способны к этому? По мнению Хааса, подобный подвиг доступен только существу, имеющему такие гигантские творческие мощь и интеллект, какие слабый человеческий разум даже не способен себе представить: ведь это существо создает «жизненные планы» и осуществляет их в нематериальных номофорах организмов. Существо это, скромно звучит завершающий аккорд Хааса, обычно называют богом.

Да, действительно, Хаас четко и незавуалированно излагает свою концепцию. Оперирование понятиями генетики подчинено одной цели — показать принципиальную ограниченность биологического познания, обосновать в организме дуализм материального и нематериального и прийти в конечном счете к богу и творению им живого.

Хотя все же некоторую научную респектабельность теолог-цитолог хочет соблюсти: используя материал и термины генетики, он как бы показывает, что его схема (совершенно обскурантистская по своему объективному содержанию) не отрицает якобы *всех* данных науки, а только *некоторые*. Но — и в этом заключается вся суть осуществляемого дипломированным лакеем поповщины фокуса-покуса — эти «некоторые» данные и составляют как раз основу материалистического мировоззренческого аспекта теоретического биологического знания, неопровержимо подтверждаемого всем ходом развития науки о механизмах наследственности.

К Хаасу в его походе против материалистического содержания данных генетики присоединяется Фёр. В разделе «Биологическая картина мира» своей книги он утверждает, что вся современная картина мира вообще ничего не говорит о сотворении мира, но только о развитии ранее созданного «божьего творения». Богослов даже разрабатывает специальную фидеистскую методологию интерпретации

понятий «возникновение» и «развитие»: нужно, мол, отличать «возникновение» от «развития»; «возникновение» связано с божьим творением, оно сверхъестественно и не подлежит компетенции научного изучения, а «развитие» (развитие сотворенного) может быть объектом естественнонаучного познания.

Фёр признает за естественными науками право исследовать только то, *как* протекала эволюция сотворенного, но не больше. Выходить же за пределы *начала* эволюции живого, пишет он,— значит вторгаться в область трансцендентного, лежащего вне возможностей естественнонаучного исследования. Таким образом, Фёр полностью исключает возможность для естествознания дать когда-либо ответ на вопрос о причинах происхождения жизни.

В отличие от Хааса, который только в конце своих рассуждений обращается к идее бога, как бы подчеркивая ее «логическое» следование из хода рассмотрения проблемы «жизненного плана» — он-то все-таки как-никак профессор цитологии,— Фёр сразу же выпускает всевышнего на арену эволюции. По его утверждению, творец в соответствии со своим творческим планом вложил в природу законы размножения и передачи наследственности, поэтому-де все природные существа с уверенностью находят свою дорогу к цели.

Особое внимание сосредоточивает теолог на двух вопросах — роли энергии и информации в процессе возникновения жизни и эволюции. Он рассуждает следующим образом. Размножение, деление клеток, связано с определенными энергетическими потребностями, даже обмен примитивных одноклеточных существ должен был высвобождать энергию, необходимую для клеточного деления. Но первые живые существа не накопили еще нужной для размножения энергии, поэтому, заключает Фёр, «первая жизнь нуждалась в творческой силе бога, который не только сотворил мир, но и выдает для эволюции

энергию» [1]. Так Фёр представляет бога великим энергетиком.

Еще большие надежды возлагает теолог на спекуляции с понятием «информация». Он категорически выступает против научного, материалистического понимания его содержания и развивает религиозно-идеалистическую концепцию сущности информации. Согласно ей, информация содержит духовный план, она как третий род бытия стояла у истоков жизни, действовала при переходе от неорганической фазы развития мира к органической. Смысл манипуляций с понятием «информация» и заключается в том, чтобы представить ее как нематериальное, духовное явление, существующее задолго до появления «*посюсторонней* духовности», т. е. человека; источники подобным образом мистифицированной информации приобретают тогда потусторонний характер.

В итоге Фёр делает вывод, что «источник этого третьего рода бытия, духовного плана жизни коренится во внекосмической сфере» [2]. Данный духовный план строения жизни — внекосмическая реальность, закодированная в космической материи — заключает Фёр, «обрел свое обиталище в нас и влечет все живое, и нас в том числе, час за часом, день за днем сквозь миллионы лет. Жизнь, таким образом, суть опытно познаваемая потусторонность, переживание божественного действия в этом мире» [3].

Анализ концепций сущности и происхождения жизни, развиваемых двумя идеологами католицизма — дипломированным лакеем поповщины и теологом,— свидетельствует, что они незыблемо стоят на антинаучных позициях креационизма. Все попытки фидеистов интегрировать концепцию развития в религиозное мировоззрение ока-

---

[1] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube. Das moderne Weltbild, S. 102—103.

[2] Ibid., S. 117.

[3] Ibid., S. 118.

зываются несостоятельными, ибо они связаны с полным отвержением ее ядра — идеи самодвижения, саморазвития объектов материального мира. В данном случае это выражается в том, что источник развития биологической материи выносится *вне* ее, *за* ее рамки, объявляется трансцендентной, непознаваемой сущностью.

В несколько ином плане формулирует концепцию жизни протестантский теолог-эволюционист Кеннет Котен. В соответствии со своей концепцией бога как «предельного основания мирового процесса», он рассматривает возникновение живого вне конкретно-исторических физико-химических условий. Следует говорить не о жизни, которая возникла из неживой материи, пишет теолог, а о жизни, принимающей различные формы сложности в связи с функционированием мирового процесса, развертывающим изнутри себя бытие и ценности в направлении к абсолютной гармонической цели [1]. Даже появление человека Котен рассматривает как «просто осуществление возможностей» мирового процесса, поскольку по его схеме он есть нечто одухотворенное своим «предельным основанием» — богом.

Как мы видим, Котен умело уходит от сложных проблем определения сущности жизни, качественной специфики свойств живого, выявления факторов, обусловивших переход от неорганической материи к органической, и т. д. Он дает расширительное истолкование явлению жизни, представляя ее вечным внутренним атрибутом мирового процесса, являющегося, по его мнению, жизнью космического организма.

Однако по существу концепции Хааса — Фёра и Котена сходятся, ибо последний тоже связывает жизнь с деятельностью бога (только выступающего в виде процесса), с направленностью мирового процесса к определенной цели. Финализм налицо. В схеме Котена, и в этом ее специфика, нет одного генерального акта творения, но он заменяется,

---

[1] *Cauthen K.* Sciense, secularization and God. Toward a theology of the future, p. 123—125.

по существу, многими возможными актами такого рода в ходе жизни бога — космического организма.

Анализ достижений всего комплекса наук о живой природе, особенно молекулярной генетики, показывает полную несостоятельность всех попыток их фидеистских фальсификаций. Так, молекулярная генетика, выяснив физико-химический состав, биологическую специфику наследственных молекул, раскрыла молекулярные основы наследственности. Она показала определяющую роль ДНК в процессе передачи генетической информации. Молекулы ДНК, в сотни раз превосходящие длину самых крупных молекул белка, оказались сформировавшимися в ходе эволюции настоящими «предприятиями», функция которых состоит в том, чтобы с помощью своей сложной материальной структуры записывать, сохранять и передавать соответствующую для каждого вида организмов наследственную информацию. Так была раскрыта тайна молекулярных основ биоинформации, что открыло новую эпоху в развитии биологии.

Был строго научно выяснен и материальный механизм ее передачи, действующий по принципу так называемого матричного синтеза (напоминающего отливку на матрице), в котором «сливаются между собой поток материи и поток информации...» [1]. Тем самым наука показала, как осуществляется естественный процесс *самовоспроизводства* всего живого.

Таким образом, современная биологическая наука полностью исключила возможность существования и функционирования особых «жизненных факторов», «надматериальных организующих принципов», «духовных жизненных планов» и т. п., с помощью которых фидеисты пытаются лишить «мертвую» материю способности к самодвижению, образованию сложных структур живой при-

---

[1] *Энгельгардт В. А.* Проблема жизни в современном естествознании.— В кн.: Ленин и современное естествознание, с. 273.

роды, представить возникновение жизни и ее эволюцию как результат сверхъестественного акта творения бога, запрограммировавшего ее финалистическую направленность к заранее установленной цели.

Новейшие данные наук о живой природе, полученные путем экспериментального изучения огромного фактического материала, внедрения в биологию методов физики, химии, математики, разработки новых методов исследования и принципов теоретической интерпретации, позволяют значительно более конкретно, чем раньше, представить диалектический переход от неживой к живой материи как естественный закономерный результат развития природы.

На основе этих данных создается комплексная научная модель живого как материальной системы, которая обладает сформировавшейся в ходе эволюции способностью к саморегуляции и самоорганизации, к переработке наследственной информации, ведущей к возрастанию организованности структур системы. Регулятивная способность оказывается свойством, возникающим в самой материи, а живое выступает как саморегулирующая, накапливающая наследственную информацию материальная система, способная к прогрессирующему развитию без каких-либо надматериальных факторов.

Большой вклад в развитие наук о живой природе внесли советские ученые. А. И. Опарин разработал конкретную научную теорию происхождения жизни на Земле. Работы С. С. Четверикова, Н. К. Кольцова, Н. И. Вавилова, И. И. Шмальгаузена и других ученых осуществили синтез классического дарвинизма и генетики. В современных условиях биологическое познание «открывает все больше возможностей для создания всеобъемлющих теорий, широких обобщений, охватывающих явления жизни на всех уровнях, для формулировки научных законов»[1].

---

[1] *Рокицкий П. Ф.* Специфика современного этапа развития биологии.— В кн.: Биология и современное научное познание. М., 1980, с. 21.

Полностью антинаучны в теоретико-методологическом отношении стремления теологов опереться в борьбе против диалектико-материалистического понимания жизни на понятие «информация». В своих устремлениях теологи выступают единым фронтом с реакционными философами-идеалистами, объявляющими информацию порождением «мирового сознания», «идеальной сущностью», «третьим компонентом бытия» наряду с материей и сознанием[1]. Профессиональные теологи, как мы видели на примере Фёра, охотно используют антинаучные построения, оснащенные заимствованной из специальных теорий кибернетики и информации научной терминологией, в надежде употребить их для более эффективной защиты креационизма.

Однако надежды их тщетны. Быстрое развитие теории информации в современных условиях является не только свидетельством безграничных возможностей человеческого разума, научного знания, оно вносит большой вклад в обогащение диалектико-материалистических представлений о мире, о его материальном единстве. Информация связана с функционированием специфических материальных процессов отражения, она «всегда выступает как характеристика материи и не требует привлечения для своего понимания ни идеи бога, ни других идеалистических идей типа третьего компонента действительности...»[2].

Что же касается проблемы энергетических потоков в живых системах, то здесь данные науки носят еще фрагментарный характер, и Фёр, как истинный фидеист, пытается спекулировать на трудностях естественнонаучного познания в этой важной области. Несомненно одно: в ближайшем будущем на данную проблему будут направлены усилия исследователей, которые со временем прине-

---

[1] См.: *Урсул А.* Информация и теология.— Наука и религия, 1970, № 9.

[2] Там же, с. 46.

сут свои плоды и приведут к еще более «глубокому проникновению в неизведанные области жизни» [1].

Доказательством тому служит вся история естествознания, в которой периоды медленного накопления материала сменяются периодами бурных, революционных преобразований, несущих эпохальные открытия.

Итак, совершенно тщетными оказались потуги фидеистов лишить науки о живой природе материалистического мировоззренческого значения, отвести им лишь функцию регистрации и описания фактов, изъять из их компетенции такие фундаментальные вопросы, как сущность жизни, ее происхождение, качественное многообразие живой природы. Биологические науки охватывают обширнейшие области живой природы, формулируют все более универсальные закономерности живого, несут все более глубокие диалектико-мировоззренческие выводы. Растут ускоренными темпами не только накопление фактического материала, но и объем и глубина материалистических мировоззренческих обобщений, вытекающих из него.

Все это опрокидывает попытки фидеистов провести глубокий водораздел между материализмом и современной биологией, представить атеистические выводы из ее достижений «позорным пятном», навязанным извне материалистической философией.

Рассмотренные теологические концепции, обосновывающие идеи креационизма, идут в русле умеренного обновленчества (Фёр, Хаас) и модернизма (Котен). Но с начала 70-х годов на основе роста в теологии консервативных настроений, антимодернизма происходит своеобразное изменение теологического сознания: возникает тенденция использования новейших данных естествознания для защиты истинности буквалистского подхода к принципам креационизма.

---

[1] *Энгельгардт В. А.* Проблема жизни в современном естествознании.— В кн.: Ленин и современное естествознание, с. 277.

Подобные концепции их творцы именуют обычно «гармоничным», «новым», «научным» креационизмом, рассчитывая за счет подобных ярлыков придать им научную респектабельность. Это новое креационистское движение набрало значительную организационную и идеологическую силу в рамках протестантского фундаментализма в США. В стране организован ряд крупных центров, имеющих филиалы и ведущих теоретическую разработку теологических проблем и активную пропагандистскую деятельность. Главным среди них является уже упоминавшийся Институт креационистских исследований, созданный при Колледже христианского наследия в Сан-Диего (Калифорния).

Основные атаки эти организации направляют на систему школьного образования, требуя изменения школьных программ, которое бы обеспечило преподавание «научного» креационизма наравне с эволюционным учением. Значительное внимание креационистские центры уделяют подготовке педагогов для школ, изданию пособий по преподаванию «научного» креационизма. Креационистское движение в США оказывает большое влияние на активизацию деятельности организаций подобного рода в Европе, особенно в Англии и Голландии[1].

Для выявления содержания данного неоконсервативного течения представляет интерес анализ наиболее значительных «трудов» его идеологов. К ним можно отнести изданный в Париже Жаном Флори и Генри Расолофомасоандро объемистый опус под названием «Эволюция или творение?». Главная его задача — примирение веры и разума посредством, как пишут авторы, создания «гармоничной» креационистской теории. Для достижения своей цели они предпринимают попытку ниспровержения идей и принципов научного эволюционизма не только в биологии, но и в геологии и палеонтологии. Не ставя себе задачу разо-

---

[1] *Numbers R.* Creationism in 20th-century America.— Science, Washington, 1982, vol. 218, № 4572, p. 544.

блачения всех фидеистских вывертов в этом обширном «труде», рассмотрим некоторые теоретико-методологические приемы, использованные авторами для защиты креационизма.

Главным орудием сокрушения эволюционизма избирается возрождение давно уже опровергнутой наукой теории катастроф. Именно с ее помощью авторы надеются придать «гармоничность» креационизму, т. е. научную респектабельность. Основная посылка фидеистов выражается в утверждении, что эволюционизм есть «не более как интерпретация» научных фактов, произвольно принятый постулат, в котором научные факты сами по себе не нуждаются. Принятие катастрофизма, пишут авторы, тоже означает принятие определенного постулата, способа истолкования, но по сравнению с эволюционизмом он обладает «несомненной внутренней связностью». Все эти рассуждения антинаучны и направлены только на запутывание, затемнение существа вопроса.

Во-первых, научная теория (а материалистическая концепция эволюционизма, несомненно, является таковой) не произвольный способ истолкования, а система обобщенного знания, проверенного человеческой практикой. Эволюционизм в геологии, палеонтологии, биологии, его истинность подтверждаются целой горой фактов, проверкой вытекающих из этой концепции следствий. Во-вторых, два фидеиста пытаются прикрыться в своем отрицании научности эволюционизма словечком «постулат»: и там постулат, и тут постулат, один — лучше, другой — похуже. Постулат, как известно, означает исходное положение научной теории, которое в ее рамках недоказуемо (это не означает, что оно недоказуемо вообще).

Но все дело в том, что концепция эволюции, развития в природе, подтверждаемая всем ходом развития естествознания, характеризуется своим объективно истинным содержанием, своим соответствием объективной реальности, и ей не нужно удовлетворять выдвинутому фидеис-

тами какому-то чисто формальному критерию «внутренней связности».

Что же касается катастрофизма, концепции, основы которой были заложены видным французским естествоиспытателем конца XVIII — первой трети XIX в. Ж. Кювье, то ее содержанием были представления о грандиозных геологических катастрофах, которые уничтожали все живое, о заселении затем Земли новыми видами растений и животных. Несомненное влияние на эту концепцию оказали библейский миф о всемирном потопе и представления об относительно незначительном возрасте Земли[1]. Мировоззренческое значение катастрофизма глубоко раскрыл Ф. Энгельс: «Теория Кювье о претерпеваемых Землей революциях была революционна на словах и реакционна на деле. На место одного акта божественного творения она ставила целый ряд повторных актов творения и делала из чуда существенный рычаг природы»[2].

Идеи катастрофизма пытаются обосновать ныне некоторые буржуазные ученые в сфере геолого-биологических наук. Современный катастрофизм абсолютизирует моменты случайности в развитии природы, игнорирует научное понимание причинно-следственных связей, скачков как результата накопления количественных изменений[3]. Развитие мира у апологетов неокатастрофизма выступает в виде серии катастроф, выходящих за рамки объективных законов природы и приобретающих сверхъестественный характер.

Именно этим и привлекает неокатастрофизм к себе внимание теологов: освобождая природу от объективных законов, он предоставляет место чуду. В. И. Ленин отмечал,

---

[1] См.: Науки о неорганической природе и религия. М., 1973, с. 333.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 352.

[3] См.: *Школенко Ю. А.* Философия, экология, космонавтика. Критический очерк буржуазных доктрин. М., 1983, с. 107—108.

что «изгнание *законов* из науки есть на деле лишь *протаскивание законов религии*»[1].

Фидеисты не только используют подобные наукообразные «аргументы», но и прямо извращают широко известные научные данные, подтверждающие теорию эволюции, развития природы. Так, они пишут об «отсутствии» примитивных организмов в докембрийских геологических слоях и их высоком уровне сложности в кембрийский период, что должно, по их мнению, свидетельствовать об отсутствии посредствующих звеньев эволюции и несостоятельности самой эволюционной концепции.

Авторы книги используют термин «докембрийский период», объединяющий две гигантские геологические эры — архейскую, самую древнюю в истории земной коры, и протерозойскую, эру ранней жизни, для того, чтобы путем их отождествления затушевать эволюцию жизни до кембрия, при наступлении которого она якобы внезапно проявилась на высоком уровне сложности.

От архейской эры, когда на осадочные породы действовали огромное давление и большие температуры, на самом деле осталось мало органических остатков, но все породы органического происхождения неоспоримо указывают на существование водорослей, бактерий. Протерозойская эра тоже дает немного свидетельств органической жизни, но к ней относятся такие важные изменения в развитии живого, как появление полового процесса, многоклеточности, фотосинтеза. Живое разделяется на две ветви — животных и растения, в связи с возникновением фотосинтеза происходит насыщение атмосферы свободным кислородом, в результате этого, а также наличия пищи в виде растений возникают условия развития животного мира.

О каком отсутствии посредствующих звеньев может идти речь, если протерозойской эре принадлежат органические остатки, относящиеся ко всем типам беспозвоноч-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 25, с. 48.

ных. Именно процессы эволюции биосферы, развития форм жизни в эту эпоху создали условия для ее большего разнообразия, появления новых форм в кембрийский период, первый период последующей палеозойской эры, эры древней жизни.

Особую злобу у авторов книги вызывает научная геохронология — шкала геологического времени, поскольку они претендуют на реабилитацию библейской хронологии. Выявление относительного возраста горных пород и минералов базируется здесь на долголетнем изучении имеющихся в них срезов и окаменелых остатков животных и растений, установлении того факта, что определенные окаменелые остатки связаны с определенной группой геологических пластов или одним пластом. Шкала относительного геологического исчисления времени была создана на основе работы ученых разных стран.

Создание методов определения абсолютного возраста минералов и горных пород, основывающихся на явлении радиоактивного распада ядер ряда химических элементов (свинцово-ураново-ториевый, калий-аргоновый и рубидий-стронциевый методы), предоставило в распоряжение науки замечательные геологические «часы»[1]. Их ход не зависит от влияния внешней среды (воздействия давления, температур и т. д.), неизменен в экстремальных условиях[2].

С помощью этих «часов» стало возможным осуществление точного измерения гигантских эпох, создание абсолютной геохронологической шкалы. Ныне возраст Земли датируется 4,7 миллиарда лет, а время появления на ней жизни отступает все дальше в глубь земной истории. На XXVII Международном геологическом конгрессе в Москве в 1984 г. отмечалось, что следы жизни можно датировать уже почти в 4 миллиарда лет.

---

[1] См.: *Монин А. С.* История Земли. Л., 1977, с. 11—13.
[2] См.: *Озима М.* История Земли. М., 1983, с. 104—105.

Однако для фидеистов, исходящих из «постулатов» катастрофизма, научные методы не представляют никакой ценности. Они заявляют, что с точки зрения последовательного катастрофизма «логично» считать окаменелые остатки не принадлежащими тому слою, где они найдены, а принесенными из другого, так что каждой серии слоев соответствует «иное географическое происхождение». Отсюда делается вывод, что ископаемые остатки не находятся во временной связи с этим слоем. Конечно, перенос остатков мог иметь место в тех или иных случаях. Но ведь авторы книги настаивают на том, что все, буквально все остатки органической жизни переносились на огромные расстояния и представляют это свое фантастическое утверждение как абсолютную истину.

Обращает на себя внимание «логика» фидеистов: беря как непререкаемую истину положения катастрофизма (их-то и надо было доказывать), они на этой основе интерпретируют конкретные данные геологии, палеонтологии и биологии. Даже радиоактивный метод абсолютного определения возраста горных пород они ставят под сомнение.

Таким образом, то, что «логично» с позиций катастрофизма, совершенно нелогично с точки зрения науки, ее законов, точных методов естественнонаучного исследования.

Но для последовательного «доказательства» библейского креационизма, опровержения концепции эволюции природы авторам нужны какие-то данные о глобальном мировом катаклизме, и они обращаются к Библии. «Библия, которая говорит нам с первых страниц о боге, создателе изначально совершенного творения,— пишут они,— говорит нам также о всеобщем катаклизме. Нельзя ли, оставаясь верным библейскому уроку, обнаружить в этом катаклизме правдоподобное объяснение научных фактов?» [1]

---

[1] *Flori J., Rasolofomasoandro H.* Evolution ou création? P., 1973, p. 220.

Трудность для фидеистов состоит в том, что повествование о сотворении мира (ему даже они не решаются дать научное истолкование) они объявили скорее дидактическим, чем историческим. Теперь же рассказу о потопе они хотят придать исторический характер. Но эту трудность авторы преодолевают с легкостью необыкновенной: если это выгодно для веры, то одному можно придавать исторический характер, другому — дидактический.

Итак, с помощью библейского потопа фидеисты пытаются прямо совместить креационизм и катастрофизм. Они, правда, несколько «уточняют» библейские цифры о потопе, считая, что он длился один год и семнадцать дней. Точность необыкновенная, если учесть чудовищную курьезность всей аргументации фидеистов.

Как можно вообразить на ограниченном пространстве ковчега размещение всех видов животных? — вопрошают авторы, и в противоречие с Библией выдвигают гипотезу о том, что Ной взял какое-то одно семейство животных, объединенное общими морфологическими признаками. Но как из одного семейства потом возникли многие виды? На это авторы ответа не дают. Или: как животные могли жить и питаться в ковчеге в течение года? «Конечно,— пишут авторы, пытаясь выбраться из безвыходного положения,— для бога все возможно... но нам кажется, что можно дать более пригодное для нашего рационалистического ума XX в. объяснение. Возможно, дело объясняется зимней спячкой, которой подвержено значительное число современных видов животных»[1].

Или такой «аргумент»: высадившись на горе Арарат, пишут два изобретательных фидеиста, Ной выпустил из ковчега спасшихся животных, и, по мере того как вода спадала, животные возвращались в зоны, которые были благоприятными для их существования. Получается

---

[1] *Flori J., Rasolofomasoandro H.* Evolution ou création?, p. 226—227.

идиллическая картина: животные спокойно спускаются с Арарата и отправляются потихонечку через моря и реки, горные хребты и леса в удобные для их жизни районы и при этом восхваляют праведника Ноя, спасшего их.

Да, «все возможным» оказывается не только для бога, но и для авторов данного опуса, преподносящих подобного рода «аргументацию» с самым серьезным видом.

Необходимо подчеркнуть, что протестантский фундаментализм в США, в рамках которого сформировался «научный» креационизм, характеризуется крайне правой, реакционной политической ориентацией, которая, несомненно, является отражением глубокого социокультурного, идеологического и морального кризиса американского буржуазного общества.

В системе ценностей протестантского фундаментализма в США (эсхатологическое видение мира, фанатизм, жесткий конформизм, мессианский американизм и т. п.) креационизм занимает важное место, выполняя функцию своеобразного мировоззренческого интегратора. В современных условиях обоснование креационизма — это не только проблема вероучения, но и существенная сторона политической деятельности реакционных идеологов «нового христианского правого движения», которые хотят сделать религиозную догму острым орудием политической борьбы.

Именно поэтому религиозные мракобесы организовали в последние годы в США новую волну «обезьяньих процессов», требуя издания специальных законов, которые бы дали равные возможности для преподавания в школах под видом «научного» креационизма антинаучной догмы о сотворении мира наряду с эволюционным учением Дарвина.

О том, что понимают мракобесы под «научным» креационизмом, можно судить по закону № 590, принятому в 1981 г. законодательным собранием штата Арканзас. В нем записано: «Наука о творении содержит научные

доказательства о творении и выводы из этих научных доказательств. Креационистская наука включает научные доказательства и выводы, которые показывают: 1) внезапное творение мира, энергии и жизни из ничего; 2) недостаточность мутации и естественного отбора для обеспечения процесса биологического развития; 3) изменения лишь в фиксированных рамках первоначально созданных видов растений и животных; 4) отдельное происхождение человека и обезьян; 5) объяснение геологии Земли катастрофами, включая и всемирный потоп и 6) относительно недавнее возникновение Земли и живых видов»[1].

Перед нами не просто законопроект, а целая претендующая на научность обскурантистская программа, направленная против научной теории эволюции.

Реакционные политиканы и религиозные мракобесы в США ведут наступление против дарвинизма по всем направлениям. Производится вымарывание научных данных из учебников биологии. Так, в одном из учебников параграф о Дарвине уменьшен с 1373 до 45 слов, тема о происхождении жизни — с 2023 до 322 слов, о дарвиновской эволюционной теории — с 2750 до 296; параграф же об образовании ископаемых и окаменелостей, а также о геологических эрах оказался выброшенным совсем[2]. В штате Техас за непродолжительное время было отвергнуто 28 из 49 школьных учебников, вызвавших подозрение у обскурантов-креационистов тем, что в них содержится хотя бы какой-нибудь намек на пропаганду эволюционного учения[3].

Значительное внимание идеологи «научного» креационизма уделяют выпуску популярных брошюр, магнито-

---

[1] Цит. по: *Гаджиев К.* Сдвиги в религиозном сознании американской молодежи.— В кн.: Молодежь, религия, атеизм. М., 1984, с. 186.

[2] См.: там же, с. 189.

[3] *Jukes Th.* The creationist challenge to science.— Nature. L., 1984, vol. 308, № 5958, p. 400.

фонных записей, кинофильмов, видеокассет, стремясь повысить эффективность пропаганды своих идей среди широких масс. Одновременно наращивают они и выпуск изданий, претендующих на научно-теоретическое обоснование истинности буквалистского подхода к креационизму. Один из лидеров «научного» креационизма, Х. Кларк, автор ряда фидеистских изданий, опубликовал несколько лет назад широко разрекламированный опус под названием «Новый креационизм».

В предисловии автор пишет, что в настоящее время научный мир, как никогда раньше, обеспокоен вопросом происхождения Земли, появления на ней жизни, открытиями генетики. Кларк подчеркивает, и не без оснований, что речь идет не о рядовой академической полемике, а о дискуссиях по фундаментальным мировоззренческим вопросам. Но, что хочет создать он за счет этих споров, так это такое представление у читателя, что в биологической науке, стоящей на материалистических позициях, нет твердо установленных истин, апробированных практикой строго научных теорий.

По его утверждению, все и вся оспаривается: и принцип естественного отбора, и материалистическое понимание эволюции, и научная датировка ископаемых останков. У Кларка опровергается все, что показывает несостоятельность креационизма. Правда, при этом фидеист умалчивает, кто берет на себя смелость подобного опровержения, потому что ему пришлось бы в таком случае указать на откровенных церковных мракобесов и некоторых богословствующих ученых. Вот и все его «авторитеты».

Воинствующий фидеист откровенно формулирует свои исходные методологические принципы: 1) Библию как слово божье следует воспринимать в виде авторитета по всем вопросам, по которым в ней имеются сведения; 2) библейское повествование о сотворении мира не миф или аллегория, а боговдохновенное историческое сообщение;

3) любая научная теория, объясняющая происхождение Земли и жизни на ней, должна соответствовать «очевидному» и «ясному» пересказу из книги Бытие.

Да, ничего не скажешь об этих «методологических принципах» — поповщина самая откровенная, но и ее Кларк стремится подпереть новейшими естественнонаучными данными. Он заявляет, что «новый» креационизм нельзя рассматривать как обычную религиозную догму, ибо «полевые» исследования укрепили его «научную» базу.

В этом, пожалуй, Кларк прав: в его писаниях креационизм действительно выступает необычным явлением, так как претендует на то, чтобы сочетать в себе воинствующую антинаучность с достижениями наук о природе.

В чем же все-таки «новизна» этого креационизма, так широко разрекламированного откровенными мракобесами? Суть ее выражается в следующем утверждении Кларка. «Принимая идею микроэволюции, эволюции внутри вида,— пишет он о «новых» креационистах,— они отрицают возможность макроэволюции. Исходя из фундаментального понятия, что любые изменения имеют место внутри основных видов, а не от одного к другому, они указывают на то, что такое представление как нельзя лучше согласуется с утверждением в книге Бытие о том, что бог сотворил растения и животных «по видам их»[1].

Итак, центральный теоретический стержень «нового» креационизма Кларка — это абсолютный отрыв микроэволюции от макроэволюции. Первую, эволюцию внутри вида, они признают, зато процессы и явления, имеющие место на надвидовом, макроэволюционном уровне, отрицают категорически.

Но отрицание макроэволюции по своей сути равносильно отрицанию биологической эволюции как исторического процесса развития живой природы, совершающегося по

---

[1] *Clark H. W.* New creationism. Nashville (Tenn), 1980, p. 39.

объективным законам. Вот это-то как раз и нужно «новым» креационистам: придать путем признания микроэволюции видимость научности своим обскурантистским схемам, а путем отрицания макроэволюции — отвергнуть подлинно научную, материалистическую концепцию развития органического мира.

Итак, «новый» креационизм готов признать любые изменения животных и растений, но только имеющие место внутри вида. Таким «новым» путем они отстаивают буквальность картины библейского творения.

Но здесь перед Кларком, как пишет он сам, встает исключительной сложности вопрос: как же объяснить возникновение гигантского разнообразия видов животных и растений за такой короткий исторический срок?! Ведь библейская хронология датирует потоп 4,5 тысячи лет тому назад, а Кларк придерживается строго ее буквального понимания.

Но «новый» креационист не смущается и перед такой головоломной задачей и пытается решить ее, паразитируя на прогрессе генетики. Он выдвигает на передний план борьбы с материалистической теорией эволюции концепцию «преадаптации», согласно которой бог сотворил все живое с гигантским запасом генетических факторов, из которого и возникали виды, неся в себе уже заложенную всевышним приспособленность к условиям существования. По Кларку получается, что господь создал эдакий генетический склад, из которого после потопа в кратчайшие исторические сроки и появились виды растений и животных.

Так одним махом, превратив бога в великого генетика, Кларк расправляется с материалистическим учением об эволюции органического мира.

Не обходит он и проблему происхождения человека. И здесь «новый» креационист всячески отстаивает библейскую догму о творении человека, причем стремится подчеркнуть «прямое» творение, а не совершавшееся через

продолжающуюся миллионы лет эволюцию, как пытаются представить это некоторые апологеты религии. Какими же «новыми» данными располагает Кларк для опровержения научного учения об антропогенезе? Да никакими, кроме разве своих пресловутых библейских «методологических» принципов.

Зато у него есть чудотворная палочка-выручалочка — это библейский потоп, мировой катаклизм, опираясь на который он тщится опровергнуть современные данные геологии и биологии. Фидеист безоговорочно утверждает, что «следует видеть в прямом творении и всеобщем потопе альтернативу общераспространенной эволюционной геологии»[1].

С помощью пресловутого мифа о потопе Кларк создает следующую схему. Археологические находки останков ископаемых людей не свидетельствуют якобы о процессе эволюции человека. Изменения, о которых эти останки говорят, будто бы осуществлялись на основе уже существовавшего человека современного типа, который был на Земле и до потопа. Но глобальная мировая катастрофа, потоп, утверждает Кларк, привела этого человека к деградации, а затем его облик вновь восстановился в связи с развитием культуры.

Таким образом, с помощью мифического потопа Кларк надеется перечеркнуть все многочисленные научные данные о процессе антропогенеза. Его позицию можно выразить словами — назад, к буквальному пониманию библейского творения человека.

Может возникнуть вопрос: а нужно ли вообще рассматривать и критиковать откровенно обскурантистские концепции вроде «гармоничного» и «нового» креационизма? Несомненно, нужно. В. И. Ленин указывал: «Закрывать просто глаза» не только на буржуазную науку, но даже

---

[1] *Clark H. W.* New creationism, p. 121.

и на самые нелепые учения до крайнего мракобесия включительно, конечно, безусловно вредно...»[1]

Ведь и крайнее мракобесие, прикрываясь флагом новейших достижений естествознания, как мы видим это на примере «гармоничного» и «нового» креационизма, претендует на успешную конкуренцию с научно-материалистическим мировоззрением, на выдвижение эффективной альтернативы теории биологической эволюции.

Если проанализировать концепции «нового» креационизма Кларка и «гармоничного» креационизма Флори с точки зрения методологических принципов и твердо установленных данных естественных наук, то можно выявить их уязвимость в главных пунктах. Все ссылки на имевшие место «полевые» исследования, на высказывания научных авторитетов несостоятельны: они либо связаны с богословским истолкованием данных естествознания, либо имеются в виду «авторитеты» вроде самих Кларка и Флори.

Конечно, креационисты используют любой повод, чтобы сослаться на какого-нибудь известного специалиста для придания убедительности своим схемам. Х. Кларк, в частности, апеллирует к работам немецкого генетика Р. Гольдшмита, американского палеонтолога О. Кларка, которые стоят в подходе к современному эволюционному учению на позициях финализма. Эти симпатии Кларка не случайны: финализм признает наличие в процессе эволюции нематериального начала, которое господствует над естественными причинами и предопределяет движение эволюции к неизбежному финалу[2].

Особенно привлекателен для «новых» креационистов финализм в его неокатастрофическом варианте, стремя-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 3, с. 636.

[2] См.: *Назаров В. И.* Финализм в современном эволюционном учении. М., 1984, с. 15—17.

щемся дать теоретическое обоснование тезису о внезапной гибели и возникновении видов в результате катаклизмов. Эта привлекательность вполне объяснима: ведь «неокатастрофизм, получивший развитие с начала текущего века, стал одной из основных форм антидарвинизма» [1].

Выявляя антинаучность «нового» креационизма, следует сразу же отметить совершенную беспочвенность попыток признавать микроэволюцию (конечно, при ее богословском истолковании) и отрицать ее связь с макроэволюцией. Данные современной биологической науки показывают, что между этими двумя процессами нет никакого непреодолимого водораздела.

Микроэволюция, т. е. эволюционные процессы, имеющие место внутри вида, обусловливающие его дифференциацию и приводящие к видообразованию, и макроэволюция, представляющая собою эволюцию больших органических форм — родов, семейств, отрядов и т. д., выступают как две стороны единого процесса развития органического мира [2]. Следовательно, микро- и макроэволюция при всей своей качественной специфичности образуют неразрывное единство [3].

Полностью несостоятельны и претензии Кларка, используя свою концепцию «преадаптации», опровергнуть эволюционное учение и обосновать правомерность буквального понимания библейской хронологии. В современных условиях реальность биологической эволюции подтверждается постоянно обогащающимися данными всего комплекса биологических дисциплин (эмбриологии, морфологии,

---

[1] *Назаров В. И.* Финализм в современном эволюционном учении, с. 141.

[2] См.: *Тимофеев-Ресовский Н. В., Воронцов Н. Н., Яблоков А. В.* Краткий очерк теории эволюции. М., 1977, с. 153—154.

[3] См.: Диалектика в науках о природе и человеке. Эволюция материи и ее структурные уровни. М., 1983, с. 346—350; *Югай Г. А.* Общая теория жизни. М., 1985, с. 146—150.

палеонтологии, генетики, молекулярной биологии и др.), которые изучают эволюционный процесс с помощью непрерывно совершенствующихся объективных методов.

Многочисленные строго научные данные свидетельствуют, что гигантский реальный исторический процесс эволюции жизни на Земле, обоснованно датируемый несколькими миллиардами лет, совершается во всем своем многообразии на основе действия только материальных факторов и что объекты эволюционного процесса являются продуктами развития во времени, исторического развития.

В результате синтеза классического дарвинизма и генетики эволюционное учение в настоящее время поднялось на новый, качественно более высокий уровень, обогатилось более содержательным и многосторонним проникновением в сущность закономерностей и процессов, лежащих в основе эволюции живого; это учение, следовательно, способно ныне значительно углубить естественнонаучное обоснование материалистического понимания проблемы эволюции органического мира.

Пример крайнего мракобесия представляет собой и попытка Кларка поставить под сомнение современную научную теорию антропогенеза, отрицать значение археологических находок для подтверждения процесса эволюции человека. Археологические находки останков обезьяноподобных предков людей, древнейших и древних людей, давшие особенно богатый материал за счет открытий в Африке в последние десятилетия, полностью подтверждают и обогащают научно-материалистическое представление о становлении человечества как противоречивом историческом процессе выделения человека из животного мира.

Данные современной археологии и антропологии показывают, что этот процесс был сложным, многоплановым, неравномерным в отношении эволюционных изменений на его ранних стадиях, что родословное древо человека имело

тупиковые ветви [1]. Достижения современных наук приносят все новые и новые убедительные подтверждения и биологическому единству человека и животного мира, и их глубокому эволюционному расхождению [2].

Силясь опровергнуть научную теорию происхождения человека, фидеисты используют как важное орудие борьбы с ней миф о глобальном мировом катаклизме. Потоп служит им средством богословского объяснения неопровержимого факта наличия ископаемых форм древнейших и древних людей, менее совершенных, чем современный человек. По мнению Кларка, эти формы якобы не свидетельство эволюции, исторического процесса выделения человека из царства животных, а результат деградации после потопа уже существовавшего ранее, «допотопного» развитого человека.

Обратимся же к потопу, этой креационистской палочке-выручалочке. В научной литературе отмечены многочисленные легенды о потопе у разных народов, показано, что они связаны с определенными локальными явлениями, которые вызывали катастрофический подъем уровня воды. Что же касается библейского мифа о потопе, то выявлено, что он является пересказом ассирийского мифологизированного предания о локальном опустошительном наводнении в Месопотамской низменности [3].

Но тот исключительный интерес, который проявляет богословская мысль к идеям катастрофизма, стремясь использовать их в борьбе с научно-материалистическим мировоззрением, делает целесообразным рассмотрение их с точки зрения данных современного естествознания. Современные данные наук о природе свидетельствуют о высокой устойчивости биосферы Земли, которая высту-

---

[1] См.: *Ларичев В. Е.* Сад Эдема. М., 1980, с. 396.

[2] *Андреев И. Л.* Происхождение человека и общества. М., 1982, с. 35.

[3] См.: *Резанов И. А.* Великие катастрофы в истории Земли. М., 1980, с. 150—153.

пает как гигантская, закономерно организованная кибернетическая система, имеющая естественную саморегуляцию. Эта устойчивость биосферы определяется ее огромным внутренним разнообразием природных условий: наличием почв, минералов, но главным образом многообразной деятельности живых организмов.

В истории геологической эволюции Земли имели место различные катастрофические события: наводнения, извержения вулканов, наступления и отступления морей, наступление ледников. Однако все эти катаклизмы не носили мирового масштаба. Изменения очертаний суши и морей происходили очень медленно и не могли вызвать мировых катастроф [1]. Наводнения, сколь велики бы они ни были, всегда имели локальный характер. Ледниковые эпохи, хотя и повторялись в истории Земли через каждые 200—250 миллионов лет, никогда не вели к полному оледенению ее поверхности, так что «всегда оставались достаточно большие пространства, не занятые льдом, на которых продолжалось развитие жизни» [2].

Достижения современных геологии, гидрологии, сейсмологии, геофизики и других наук о Земле свидетельствуют о невозможности за короткое время вызвать всемирный потоп, затопить целый материк, о невозможности и такой катастрофы, которая привела бы к опущению целого материка под воду [3].

Наш выдающийся ученый академик В. И. Вернадский неоднократно отмечал, что, несмотря на имевшие место геологические катастрофы, в биосфере нигде не обнаружено азойных, т. е. лишенных жизни, отложений. Все накопленные геологией данные показывают «непрерывность развития биосферы в течение всей геологической истории. Внутреннее разнообразие биосферы обеспечило ее устойчи-

---

[1] См.: *Резанов И. А.* Великие катастрофы в истории Земли, с. 148.

[2] *Серебряный Л. Р.* Древнее оледенение и жизнь. М., 1980, с. 120.

[3] См.: *Кондратьев А.* Великий потоп. Мифы и реальность. Л., 1982, с. 70—71.

вость даже по отношению к самым значительным катастрофическим потрясениям»[1].

Таким образом, в свете современных данных наук о природе все богословские ухищрения по использованию библейского потопа как мировой катастрофы для опровержения эволюционного учения являются не чем иным, как проявлением крайнего мракобесия.

Предпринимаемые фидеистами чрезвычайные усилия по защите догмы творения свидетельствуют об их надеждах на то, что в современных условиях креационизм обретет второе дыхание. Однако выявленная полная беспочвенность их спекуляций вокруг новейших достижений естествознания показывает тщетность этих надежд.

* * *

В итоге рассмотрения фидеистских концепций «нового» лица естествознания возникает вполне законный вопрос о том, каков же конечный финал теологических манипуляций данными современного естествознания, к какой главной цели они стремятся. Ответ на это мы находим в книге Пикока. «Мы имеем нужду в том,— пишет он,— чтобы приобрести вновь ощущение целостности, потому что мы созданы таким образом, что стремимся логически последовательно совместить все модели реальности — как научные, так и религиозные — в едином воззрении, придающем законченность всему нашему существованию»[2].

В таком же духе высказался на оксфордском симпозиуме и Э. Мак-Маллин, профессор католического университета в г. Нотр-Дам (США). Он заявил, что теологию следует рассматривать не в виде конкурирующей с наукой дисциплины, а как мировоззрение, которое в числе прочего интегрирует и элементы научного знания[3].

---

[1] *Лапо А. В.* Следы былых биосфер. М., 1979, с. 16.
[2] *Peacocke A. R.* Creation and the world of science, p. 48.
[3] The sciences and theology in the twentieth century, p. 51.

Итак, конечная цель фидеистов состоит в том, чтобы данные наук о природе в фальсифицированном виде интегрировать в единое религиозное мировоззрение, которое было бы способно более эффективно конкурировать с научно-материалистическим мировоззрением.

Оценивая эти устремления современного фидеизма, следует отметить, что любые попытки его идеологов обновить философско-теологические основы веры за счет достижений естествознания глубоко противоречивы. Но эта противоречивость — не плод недомыслия отдельных теологов. Она отражает реальное положение вещей: если религия — превратно-фантастическое отражение действительности — ищет союзника в естественнонаучном знании, то она неизбежно должна фальсифицировать его действительное содержание и значение.

Такой же характер носят и все попытки ассимилировать в религиозное мировоззрение идею эволюции, паразитировать на грандиозной картине развития материального мира, которую яркими красками воссоздают ныне науки о живой и неживой природе. Речь у фидеистов идет о фальсификации подлинного, научно-материалистического содержания этого процесса.

Говоря о моде на «принцип развития», В. И. Ленин отмечал: «С "принципом развития" в XX веке (да и в конце XIX века) "согласны все".— Да, но это поверхностное, непродуманное, случайное, филистерское "согласие" есть *того рода* согласие, которым душат и опошляют истину» [1]. Точно так же современные фидеисты душат научное понятие эволюции, выхолащивают его объективное, материалистическое содержание, только делают это продуманно, систематически и целеустремленно.

О полной бесперспективности создания подлинной теории развития мира в рамках религии, пусть даже самой модернизированной, утонченной, свидетельствует концеп-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 229.

ция христианского эволюционизма, разработанная католическим теологом, членом ордена иезуитов, геологом и палеонтологом Тейяром де Шарденом (1881—1955 гг.). Он ставил своей задачей создать такое мировоззрение, которое было бы одновременно и религиозным и научным, преодолевало противоположность идеализма и материализма, науки и религии.

Для решения этой задачи Тейяр вышел за рамки официальной католической философии и ортодоксального христианского учения о творении, основывающегося на библейской версии. Тейяр при изложении своей концепции широко использовал фактический материал естественных наук, их понятийный и концептуальный аппарат.

Суть его концепции состоит в следующем. Космос, социальная действительность, человек и его сознание находятся в состоянии непрерывной эволюции. В результате усложнения единой субстанции, являющейся «тканью Универсума», включающей в себя и дух, и материю, последовательно и закономерно возникают жизнь, человек, психика.

Согласно схеме Тейяра, «основными ступенями в процессе непрестанного усложнения развивающейся космической материи — космогенеза... применительно к нашей планете выступает геогенез, перерастающий в биогенез, который в своем развитии рождает психогенез, а из последнего на ступени возникновения человека возникает сфера развивающегося разума — ноогенез» [1]. При этом материя рассматривается не в традиционно христианском духе как нечто совершенно косное, инертное, а наделяется активностью, определенной созидательной силой.

Однако в конечном счете эта грандиозная картина эволюционирующего космоса подвергается ее создателем радикальной мистификации: оказывается, что развитие, усложнение материальных объектов сопровождается ро-

---

[1] Материалистическая диалектика как общая теория развития. Философские основы теории развития. М., 1982, с. 402—403.

стом их сознания, «психической сосредоточенности», поскольку все элементы «ткани Универсума» имеют «внешнюю» материальную и «внутреннюю» духовную стороны. Тем самым получается, что в самой основе материи лежит духовное начало.

Далее, согласно схеме Тейяра, все развитие идет к заранее предустановленной цели — по направлению к духу; причем из двух имеющихся в мире видов энергии — физической и психической — последняя объявляется главной, определяющей движение всего к «точке Омега», которая представляет собою духовный центр эволюции космоса. Сама же психическая энергия выступает у Тейяра как вселенская, космическая «любовь-энергия», посредством которой божественный дух пронизывает все сущее и движет в направлении самого себя — к «точке Омега».

Мы видим, что предпринятая Тейяром де Шарденом глобальная попытка синтеза науки и религии в единое целостное мировоззрение окончилась полной неудачей. Иначе и быть не могло. Ведь когда он исходит из естественнонаучных данных, то вступает в противоречие с религией; когда же он развивает религиозно-философские основания своей концепции, тогда он приходит в противоречие с наукой. Предпринятое им освящение материи и натурализация сверхъестественного не спасают положение.

Глубокие внутренние противоречия концепции Тейяра неизбежны именно потому, что он стремился примирить непримиримое — знание и религию, и он сам как ученый и теолог одновременно оказался реальным олицетворением этого противоречия. Что же касается истолкования самого процесса эволюции, то он у Тейяра мистифицирован, лишен подлинных, своих собственных внутренних источников, обеднен и схематизирован.

Только материалистическая диалектика как единственно научная философская теория развития оказалась в состоянии выразить наиболее полно и глубоко, во всей

сложности и противоречивости развитие объективного мира.

Полная победа идеи развития, которая становится ныне для любого исследования природы исходной теоретико-методологической предпосылкой, является одним из важнейших революционных завоеваний естествознания в XX столетии. В современных условиях можно «с полным правом говорить о превращении идеи развития, эволюции в норму научного мышления для целого ряда областей знания — астрономии, астрофизики, эволюционной химии, эволюционной геологии, биологии и многих других наук» [1].

Изучение эволюции, развития окружающего мира, органически связано с проникновением в его внутреннюю структуру, в сущность качественно своеобразных структурных уровней материи. Для нас особенно важно подчеркнуть, что данные естественных наук свидетельствуют об эволюции, развитии как процессе самодвижения материи, которая сама создает за счет взаимодействия противоположных сил и тенденций условия своего существования, а затем и перехода в качественно новое состояние [2].

Следовательно, эволюция, развитие материи, есть процесс, не требующий деятельности каких-либо сверхъестественных сил, их творческих актов и порывов.

Все историческое развитие наук о природе, особенно в настоящий исторический период, показывает беспочвенность попыток фидеистов укрыться и выступить под чужим флагом — флагом естествознания, который по праву принадлежит только научно-материалистическому мировоззрению.

---

[1] *Федосеев П. Н.* В. И. Ленин и философские проблемы современного естествознания.— Вопросы философии, 1981, № 6, с. 38.

[2] *Пахомов Б. Я.* Эволюция — развитие — структурные уровни материи.— В кн.: Диалектика в науках о природе и человеке. Эволюция материи и ее структурные уровни, с. 245.


В погоне
за
авторитетами

Обращение к именам естествоиспытателей, особенно выдающихся, с целью доказательства непротиворечивости научного знания и религиозной веры является постоянным оружием в арсенале современного фидеизма. С помощью этого по внешней видимости убедительного «аргумента» апологеты религии стремятся усилить эффективность своей пропагандистской деятельности, воздействие на сознание и верующих, и индифферентных к религии людей.

Проблема взаимоотношений естествоиспытателей и религии, из которой богословы хотят извлечь для себя определенные идеологические выгоды, выдвигается ими на авансцену борьбы с материализмом и атеизмом не впервые. В той или иной форме она разрабатывается ими на протяжении более 70 лет. Ряд богословских трудов по этой теме появился уже в 1908—1915 гг. За рубежом в это время были изданы работы Е. Деннерта [1], К. А. Кнеллера, А. Г. Табрума [2], в России — П. Я. Светлова, Н. И. Боголюбского [3]. Значительное внимание этой теме в 50—60-е годы уделили за рубежом Г. Мушалек, Р. Куртуа, Ф. Леллот, причем два последних писали главным образом в пропагандистском плане, для самого массового читателя [4].

---

[1] *Dennert E.* Die Religion der Naturforscher. B., 1908; *Kneller K. A.* Das Christentum und die Vertreter der neueren Wissenschaft. Freiburg, 1912.

[2] *Табрум А. Г.* Религиозные верования современных ученых. М., 1912.

[3] *Светлов П. Я.* Религия и наука. СПб., 1914; *Боголюбский Н. И.* Богословие в апологетических чтениях. М., 1915.

[4] *Куртуа А.* Что говорят о боге современные ученые? Брюссель, 1960; *Леллот Ф.* Решение проблемы жизни. Христианское мировоззрение. Брюссель, 1959.

Суть всех этих писаний в конечном счете сводилась к тому, чтобы зачислить подавляющее большинство естествоиспытателей в число апологетов религии.

Анализ изданий упомянутых авторов позволяет выявить применяемые ими методы фальсификации мировоззрения выдающихся естествоиспытателей-материалистов; они сводятся к игнорированию объективного содержания их мировоззрения, интерпретации в религиозном духе их взглядов в целом на основе отдельных вырванных из контекста высказываний, к тенденциозному составлению и истолкованию анкет опроса ученых, интервью с ними и т. д.

Фидеисты хватаются за все терминологические неточности, неясности в высказываниях выдающихся ученых, за нечеткое использование ими философских понятий, усиленно ссылаются на те места в трудах естествоиспытателей, где упоминаются «бог», «религия», «красота», «истина», «гармония» и т. п., уклоняясь при этом от анализа того, какое реальное содержание вкладывается учеными в эти термины.

В нашей литературе уже давалась критика различного рода теологических фальсификаций мировоззрения естествоиспытателей [1]. Но в последние годы, приблизительно с середины 70-х годов, появился ряд новых фидеистских публикаций, в которых используются более наукообразные, утонченные методы превратной интерпретации мировоззрения выдающихся ученых.

Примером новейшей эксплуатации в пользу фидеизма этой темы может служить книга Э. Х. Хирша «Конец всех доказательств бытия бога? Естествоиспытатели отвечают на религиозные вопросы». В ней, по утверждению автора, осмысливаются его беседы с крупными немецкими учеными-физиками (В. Гейзенбергом, М. Эйгеном и дру-

---

[1] См.: *Андреев Б. В.* Иван Петрович Павлов и религия. М.— Л., 1964; Ученые против религии. М., 1964; Естествоиспытатели и атеизм. М., 1973; *Сухов А. Д.* Естествоиспытатели и религия. М., 1975.

гими). Таким путем автор стремится придать достоверность и убедительность материалу своей книги. По ходу изложения он касается и отношения к религии М. Планка и А. Эйнштейна. Работа Хирша носит полемический характер, она, в частности, направлена против положения, выдвинутого марксистом из ГДР О. Клором, что у естествоиспытателей, даже если они считают себя верующими, нет налицо гармонии между научными взглядами и религиозными представлениями [1].

Суть методов Хирша сводится то к наукообразной фальсификации взглядов одних ученых, то к сознательной терминологической путанице при изложении взглядов других, то к замалчиванию некоторых неприемлемых для фидеизма сторон в мировоззрении третьих.

Так, он объявляет верующим М. Планка, который категорически заявлял, что он не верит «в какого-то личного бога, не говоря уже о христианском боге». Что же касается А. Эйнштейна, то Хирш видит явные трудности для объявления его верующим. Материализм Эйнштейна, его открытая критика идей бога, посмертного воздаяния, бессмертия души общеизвестны. И все же Хирш пытается при удобном случае приписать ему потребность в использовании идеи бога в своем научном творчестве, чтобы поставить под сомнение прочность его стихийно-материалистических взглядов.

Особенно большое внимание уделяют теологи в настоящее время превратной интерпретации мировоззрения двух гигантов науки: А. Эйнштейна, чей 100-летний юбилей со дня рождения отмечался в 1979 г., и Ч. Дарвина, 100-летие со дня смерти которого было отмечено в 1982 г. Вокруг их философских взглядов идет ожесточенная идеологическая борьба, в которой фидеисты используют новые, утонченные методы фальсификации мировоззрения великих естествоиспытателей.

---

[1] *Hirsch E. Ch.* Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler Antworten auf religiöse Frage. Hamburg, 1975, S. 29.

Нуждался ли в боге творец «Происхождения видов»?

21 сентября 1871 г. Чарлз Дарвин писал своему ближайшему другу и сподвижнику Томасу Гексли, именовавшему себя «бульдогом Дарвина»: «Будет еще продолжительная борьба и после того, как мы умрем и исчезнем» [1]. Это предвидение великого ученого, как и многие другие, оказалось пророческим.

Наступил второй век бессмертия Дарвина, но борьба вокруг созданного им учения не утихает. Наоборот, как показывает последнее десятилетие, она разгорается с новой, невиданной по своей интенсивности и беспощадности силой. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что «ни одна другая научная теория, за исключением марксизма, не была предметом такой продолжительной и такой ожесточенной борьбы, как дарвинизм» [2].

Как и раньше, против дарвиновского учения ополчается вся политическая реакция, особенно в США. По-прежнему религиозные мракобесы и богословствующие ученые пытаются любыми средствами сокрушить дарвинизм: подорвать к нему доверие, поставив под сомнение его научность, либо удушить его в своих объятиях, выхолостив из учения о биологической эволюции его материалистическое содержание.

Эта беспощадная борьба против дарвинизма воочию показывает, что и ныне все реакционные силы видят в нем своего смертельного врага. Что же, такое положение дела вполне закономерно. Дарвинизм — действительно открытый и непримиримый враг всякого религиозного мракобесия, мистики и идеализма.

В настоящее время наряду с прямыми атаками на дарвинизм открытых обскурантов усиливаются попытки

---

[1] Цит. по: *Гурев Г. А.* Чарлз Дарвин и атеизм. Л., 1975, с. 79.

[2] *Ирибаджаков Н.* Дарвиновская революция в биологии и ее философские аспекты.— Коммунист, 1982, № 15, с. 41.

создания различного рода утонченных, изощренных фальсификаций, предпринимаемых представителями «культурного» фидеизма. Их классическим примером можно с полным правом считать увидевшую свет несколько лет назад книгу «Чарлз Дарвин и проблема творения», написанную Н. Джилзпаем, профессором университета штата Джорджия (США).

Он не идет по пути тех апологетов религии, которые, используя различные вымыслы, всячески раздувают версию об обращении Дарвина к вере в последние годы его жизни [1]. Американский профессор, этот «культурный» фидеист, претендует на другое: на создание научной концепции, которая дала бы «новое» и «истинное» истолкование отношения великого естествоиспытателя к религии.

Джилзпай заявляет, что он вдохновляется трудами современного французского историка культуры и философа М. Фуко и современного американского историка и философа науки Т. Куна. У Фуко Джилзпай берет на вооружение понятие «эпистема», обозначающее меняющиеся в ходе истории теоретические предпосылки познания, которыми сознательно или бессознательно пользуются ученые. У Куна американский профессор заимствует понятие «парадигма», обозначающее модель научной деятельности, принятую в качестве образца решения исследовательских задач.

Вооружившись понятийным аппаратом современного науковедения, который он собирается применять «недогматически» (читай: в фидеистском духе), Джилзпай объявляет себя борцом против «необоснованной» модернизации дарвинизма, «неисторического» подхода к оценке мировоззрения его творца.

Концепция Джилзпая в своих основных чертах состоит в следующем. Корни критического отношения Дарвина

---

[1] См.: *Слоун П.* Миф о Дарвине.— Наука и религия, 1960, № 4.

к религии не следует искать в его научном творчестве. Они кроются главным образом в исторических обстоятельствах. Прежде всего в традициях семейного окружения — ведь его дед, отец и брат были людьми свободомыслящими. Поскольку ко времени Дарвина конфликт между научным и религиозным мировоззрением был в основном исчерпан, дарвиновское учение складывалось, по мнению Джилзпая, полемически против библейского буквализма, и только против него, потому что перед наукой еще стояла задача достижения «интеллектуальной автономии».

В центре внимания американского профессора — сам процесс формирования естественнонаучных и мировоззренческих взглядов Дарвина. Именно здесь Джилзпай стремится «по-новому» понять учение великого естествоиспытателя. Он изображает дело так: формирование теории эволюции было связано в науке с переходом от «эпистемы креационизма» к «эпистеме позитивизма» (так профессор именует научный подход к природе); первая «эпистема» основывалась на догмате чудесного сотворения жизни на Земле; вторая — объясняла природу с помощью упорядоченной системы естественных причин, действующих согласно единообразным законам природы.

При этом Джилзпай всячески подчеркивает, что этот переход якобы совершался таким образом, что Дарвин длительное время пользовался и креационистским и научным подходом поочередно и даже, кто бы мог подумать,— одновременно. Без всякого смущения профессор-фидеист категорически заявляет: «Происхождение видов» является произведением Дарвина-теолога в той же мере, как и произведением Дарвина-позитивиста. Смешение позитивизма и теологии составляет одну из самых привлекательных особенностей этой великой книги» [1].

Превращая главный труд великого естествоиспытателя,

---

[1] *Gillespie N. C.* Charles Darwin and the problem of creation. Chicago — London, 1979, p. 124.

книгу, произведшую революционный переворот в биологии и во всем естествознании XIX в., в эклектическую похлебку из религиозных и научных представлений, Джилзпай преследует далеко идущие цели. Исходя из того, что Дарвин якобы оказался бессильным преодолеть дуализм теологии и науки, американский профессор делает вывод, что и после создания «Происхождения видов» теизм хотя и ослабевает во взглядах ученого, но не исчезает совсем.

Почему же Дарвин, по мнению Джилзпая, никак не мог избавиться от этого «остаточного теизма»?!

А дело-то заключается в том, что он, этот теизм, был, оказывается, «крайне необходим» естествоиспытателю в его научном творчестве. «Хотя Дарвин был позитивистом и настаивал на автономии науки,— утверждает Джилзпай,— он не мог отделаться от идеи бога. Она была ему нужна в качестве гаранта объективности науки, ее рациональности, т. е. соответствия научной деятельности истине...» [1]

По мнению Джилзпая, одних данных естественных наук и человеческой практики Дарвину оказалось недостаточно для доказательства того, что описываемый наукой мир реален, что открываемые ею законы природы существуют на самом деле, а не представляют собою порождения человеческого разума. Именно для этого, видите ли, великому естествоиспытателю потребовалось опираться на стержень старого, креационистского подхода – идею бога, хотя сам Дарвин, как уверяет Джилзпай, признавал эту необходимость только косвенно.

Итак, всеми правдами и неправдами профессор-фидеист стремится навязать Дарвину потребность в идее бога для его научного творчества. Хотя бы в виде «остаточного теизма»: лишь бы всевышний имел какое-нибудь отношение к теории эволюции.

---

[1] *Gillespie N. C.* Charles Darwin and the problem of creation, p. 124.

Но Джилзпай ясно понимает, что догма о боге без идеи творения — ничто: ведь без сотворенной природы нет и бога-творца. Поэтому перед ним встает задача навязать Дарвину еще и признание акта сотворения живой природы. Американский профессор опять обращается к своим любимым «эпистемам» и утверждает, что переход от «эпистемы креационизма» к «эпистеме позитивизма» не требовал принесения в жертву основ религии: речь, оказывается, шла лишь о замене библейского представления о творении видов как чуде концепцией творения с прибавлением эволюции и естественного отбора. Такое понимание творения, именуя его «смягченным креационизмом», Джилзпай и приписывает Дарвину.

Таким образом, американский профессор в конечном счете причисляет великого преобразователя биологии к креационистам, правда «смягченным».

Мы видим, несмотря на все наукообразные выверты и претензии Джилзпая,— перед нами явно фидеистская концепция, идеологическую функцию которой можно с полным правом назвать обскурантистской. Собственно говоря, эта концепция направлена на достижение следующего.

Во-первых, Джилзпай пытается путем затушевывания коренной противоположности между креационизмом и научной теорией эволюции фальсифицировать мировоззренческую сущность революционного переворота, совершенного Дарвином в биологии.

Во-вторых, профессор-фидеист старается проложить глубокий водораздел между дарвиновским учением и материализмом. Объявив великого ученого позитивистом, он тщится доказать, что материалистические высказывания Дарвина носили только полемический характер, являлись лишь средством борьбы за автономию науки и не вытекали органически из его естественнонаучного творчества. «Материализм Дарвина был, по-видимому,— уверяет Джилзпай,— не более как позитивизмом. Он делал его не при-

верженцем метафизического представления о материи как окончательной реальности, а приверженцем всего лишь системы науки, натуралистической и законосообразной» [1].

Одну заветную цель, как мы видим, преследует богословствующий профессор: любыми средствами отделить великого естествоиспытателя от материализма. Пусть он будет позитивистом или еще кем-нибудь, но только не материалистом.

В связи с этим Джилзпай категорически объявляет непозволительным считать, что уже в записных книжках Дарвина, относящихся к 1837—1839 гг., его взгляды имели материалистическую направленность. Признания этого американский профессор боится как огня: ведь тогда рухнет как карточный домик вся его схема об одновременном длительном использовании Дарвином креационистских и научных принципов в его научном творчестве.

Такова суть концепции Джилзпая, если освободить ее от шелухи двусмысленности, полуправды, эклектичности.

Обратимся же к подлинным фактам истории формирования дарвиновского учения.

Полностью антинаучен тезис Джилзпая, что ко времени Дарвина конфликт между верой и знанием был в главном преодолен и речь лишь шла о критике библейского буквализма. Совершенно несостоятельно и утверждение американского профессора, что дарвиновская критика религии была обусловлена прежде всего семейными традициями, а не его научным творчеством. Это стремление оторвать атеистические взгляды Дарвина от его естественнонаучного творчества является центральным мотивом всех богословских фальсификаций мировоззрения ученого [2].

Джилзпай пытается выдать постепенное ослабление

---

[1] *Gillespie N. C.* Charles Darwin and the problem of creation, p. 140.

[2] *Marcozzi V.* Il darwinismo oggi.— Civilta cattolica, 1983, № 3182, p. 127.

в XIX в. жестоких преследований церковью ученых, подрывавших своими теориями религиозное мировоззрение, за свидетельство прекращения вековой борьбы между наукой и религией. Однако на деле это ослабление было лишь результатом осознания церковниками бесполезности подобных акций: наука стала уже такой силой в обществе, что подобные методы обращения с учеными могли только способствовать подрыву положения церкви.

В действительности же в XIX столетии конфликт между знанием и верой не только не был в основном исчерпан, но, наоборот, приобрел еще большую широту и глубину. На XIX в. падает второй период в развитии естествознания: на смену собирательному приходит период объяснительный и упорядочивающий (теоретический). Начальный этап этого периода как раз и охватывает время до Дарвина — первую треть XIX столетия. Совершаются открытия в областях химии (Дальтон), электричества (Фарадей), развивается идея эволюции в биологии (Ламарк), осуществляется искусственный синтез первого органического соединения — мочевины (Велер), что нанесло удар по витализму. Развиваются физическая география, палеонтология, геология [1].

Особое значение имело появление труда английского естествоиспытателя Ч. Лайеля «Основы геологии», в котором обосновывалась идея медленного развития Земли. Эта работа оказала сильное влияние на формирование научных взглядов Дарвина [2].

Так развитие естествознания в первой трети XIX в. накапливало данные для новых сокрушительных ударов по старому представлению о природе как застывшей и неизменной, которое освящалось классической христианской картиной мира, сложившейся во время средневековья.

---

[1] См. подробнее: *Кедров Б. М., Огурцов А. П.* Марксистская концепция истории естествознания XIX в. М., 1978, с. 395—397.

[2] См.: *Смирнов И. Н.* Материалистическая диалектика и современная теория эволюции. М., 1978, с. 29.

Эти удары последовали на новом этапе развития естествознания (вторая треть XIX в.). Главным содержанием его явились три великих естественнонаучных открытия в областях неорганической и органической природы: создание клеточной теории, открытие закона сохранения и превращения энергии и появление дарвиновского эволюционного учения. Благодаря им «в естествознание широко проникла идея всеобщей связи и развития, в результате чего метафизический взгляд на природу был подорван уже не локально, а разрушен в целом» [1].

Это обусловило дальнейшее разложение господствовавшей ранее религиозной картины мира. И Чарлз Дарвин, создав научную теорию эволюции органического мира, внес в этот процесс гигантский вклад.

Что же касается семейных традиций, которые Джилзпай выставляет источником критического отношения Дарвина к религии, то действительно дед Дарвина, знаменитый поэт и натуралист, его отец, известный врач, и брат были людьми свободомыслящими. И это, несомненно, оказало влияние на взгляды будущего ученого; в молодости для него был характерен религиозный индифферентизм, безразличное отношение к религии, догмы которой он бездумно принимал, не размышляя над ними.

Однако резонно поставить вопрос: могли ли эти традиции сами по себе обусловить ту разрушительной силы критику религии, которая была осуществлена Дарвином в зрелые годы?! Конечно нет. Ведь они, эти традиции, кстати сказать, не удержали его от поступления в колледж Христа Кембриджского университета, когда он почувствовал отсутствие призвания к медицине после двухлетнего обучения в Эдинбургском университете.

Правда, в этом переходе сыграли роль два фактора. Во-первых, на нем настаивал отец. Видя, что сын не жаж-

---

[1] *Кедров Б. М., Огурцов А. П.* Марксистская концепция истории естествознания XIX в., с. 397.

дет пойти по его стопам врача, он предложил будущему великому естествоиспытателю духовную карьеру, чтобы тот мог занять подобающее место в тогдашнем английском обществе. Во-вторых, мысль стать приходским священником была заманчива и для самого Дарвина потому, что эта профессия сулила в будущем много свободного времени для удовлетворения главной его страсти — занятия зоологией.

Но, как известно, его величество Случай круто изменил всю жизнь Дарвина: он получил возможность отправиться в кругосветное путешествие на корабле «Бигль» в качестве натуралиста.

Это было воистину великое путешествие — и по времени, и по значению. Оно длилось целых пять лет и дало и толчок, и богатейший материал для свершения Дарвином революционного переворота в биологии.

Вся научная жизнь Дарвина в последующие десятилетия, его фундаментальные труды, многочисленные письма, наконец, биографические заметки, написанные им в 1876—1881 гг., которые он назвал «Воспоминания о развитии моего ума и характера», неоспоримо свидетельствуют, что формирование материалистических, философских взглядов, атеистических представлений было у него неразрывно связано с естественнонаучным творчеством.

Именно глубокое осмысление собранного фактического материала по геологии, палеонтологии, зоологии, этнографии, данных науки и сельскохозяйственной практики того времени привело ученого к обоснованным выводам о естественном развитии органического мира на основе материальных факторов, о целесообразном строении организмов как результате действия естественного отбора.

При этом для нас важно отметить следующее: можно довольно точно выявить, что угасание религиозных представлений шло у ученого в общем и целом как бы параллельно процессу разработки теории эволюции.

Обратимся прежде всего к записным книжкам Дарви-

на, тем самым, материалистическую направленность содержания которых категорически пытается отрицать Джилзпай. В настоящее время в связи с опубликованием тетрадей — записных книжек «О человеке, духе и материализме», относящихся к 1837—1839 гг.,— можно считать доказанным, что естествоиспытатель в эти годы, разрабатывая эволюционное учение, вдохновлялся определенными материалистическими идеями, сделался сторонником материализма [1].

И как раз в это время у Дарвина, приблизительно в 30-летнем возрасте, происходит кризис религиозных представлений. Он ясно видел: его теория биологической эволюции, основывающаяся на гигантском фактическом материале, несовместима с учением о божественном творении. Никак не совместима. И перед ученым вставал неумолимый вопрос: как же быть в сложившейся ситуации? Может, просто-напросто закрыть глаза на вопиющее противоречие?!

Нет, Дарвин не мог пойти по этому наиболее легкому пути. Он был не для него. Что же мешало ученому удовольствоваться компромиссом? Его исключительная научная честность. Его мужество. Гениальность счастливо сочеталась у Дарвина с нравственным величием. Он был непоколебим, если дело шло об истинах науки.

Об этой замечательной черте характера Дарвина прекрасно написал Гексли: «Замечательна была проницательность его ума, громадны его знания, изумительно упорное трудолюбие, не отступавшее перед физическими страданиями, которые бы превратили девять человек из десяти в беспомощных калек, без цели и смысла в жизни; но не эти качества, как они ни были велики, поражали тех, кто приближался к нему, вселяя чувство невольного поклонения. То была напряженная, почти страстная чест-

---

[1] См.: *Ирибаджаков Н.* Дарвиновская революция в биологии и ее философские аспекты, с. 45—46.

ность, подобно какому-то внутреннему огню освещавшая каждую его мысль, каждое его действие»[1].

Научная бескомпромиссность сохранялась у Дарвина на протяжении всей жизни. Столь же непоколебимой, как по вопросу о происхождении видов, была его позиция и по еще более острой и сложной, окруженной вековыми предрассудками проблеме происхождения человека.

Уже 7 января 1860 г., через полтора месяца после выхода в свет «Происхождения видов», во время ожесточенных баталий вокруг книги, Дарвин писал Л. Дженинсу: «В отношении человека я далек от того, чтобы стремиться навязать свое убеждение; но я думаю, что было бы нечестно полностью скрывать свое мнение. Конечно, каждый волен верить, что человек появился вследствие особого чуда, однако я не вижу ни необходимости, ни вероятности этого»[2].

В 1871 г. появился двухтомный труд Дарвина о происхождении человека, показавший, что человек представляет собою естественное звено в цепи развития живых организмов. Естествоиспытатель понимал, какой атеистический характер имеет книга. Но совесть ученого была спокойна: он не грешил против истины.

Итак, создавая свое эволюционное учение, Дарвин не мог не выявить его соотношения с религиозными догматами. В связи с этим он тщательно размышляет о различных положениях христианского вероучения, которые он, готовясь стать священником, досконально изучал, подвергает их критическому анализу и отбрасывает как ложные.

Через несколько лет после того, как у него начался кризис религиозных представлений, Дарвин отказывается от фундамента теизма — веры в личностного бога, непосредственно управляющего всеми событиями в мире, судьбами и делами людей, в божью волю, бессмертие души.

---

[1] Цит. по: *Тимирязев К. А.* Соч., т. 7. М., 1939, с. 14—15.
[2] *Дарвин Ч.* Избранные письма. М., 1950, с. 117.

Хотя он еще и допускает в это время возможность того, что какая-то безликая разумная первопричина дала начало миру и законам его последующего развития, т. е. тяготеет к деизму.

Дальнейшая разработка научной теории эволюции закономерно вела к укреплению и развитию материалистических начал в мировоззрении Дарвина.

Именно в эти годы происходит у Дарвина дальнейшее угасание религиозных представлений. Все сильнее подрывается у него вера в христианство как божественное откровение. Христианство основано на вере в чудеса, но, чем больше познаются естественные неизменные законы природы, отмечает естествоиспытатель, тем все более абсурдными становятся представления о религиозных чудесах. Усиливается недоверие Дарвина и к библейским сюжетам с их многочисленными противоречиями и несуразицами. К 40 годам ученый отказывается от веры в какого-либо бога, окончательно порывает с религией [1].

Дарвин весьма подробно и откровенно описывает в автобиографии процесс разрушения своих религиозных представлений. «...Я постепенно пришел к сознанию того,— рассказывает он,— что Ветхий завет — с его до очевидности ложной историей мира, с его вавилонской башней, радугой в качестве знамения и с его приписыванием богу чувств мстительного тирана — заслуживает доверия не в большей мере, чем священные книги индусов или верования какого-либо дикаря» [2].

«Так понемногу закрадывалось в мою душу неверие,— продолжал ученый,— и в конце концов я стал совершенно неверующим. Но происходило это настолько медленно, что я не чувствовал никакого огорчения и никогда с тех пор

---

[1] Подробнее о ходе угасания религиозности Дарвина см.: *Гурев Г. А.* Чарлз Дарвин и атеизм, с. 146—152.

[2] *Дарвин Ч.* Воспоминания о развитии моего ума и характера. М., 1957, с. 98.

даже на единую секунду не усомнился в правильности моего заключения» [1].

Очень существенны для понимания причин отхода Дарвина от религии воспоминания английского общественного деятеля, мужа дочери К. Маркса Элеоноры — Э. Эвелинга, посетившего вместе с немецким естествоиспытателем Л. Бюхнером Дарвина в 1881 г., незадолго до его кончины.

Эвелинг писал: «На наш вопрос, почему же он отверг христианство, Дарвин дал нам простой, но многоговорящий ответ: «Нет фактических доказательств». И эти слова вышли из уст человека, который обыкновенно взвешивал доказательства весьма тщательно и безукоризненно. Если мы припомним, как бесконечно добросовестно Дарвин исследовал каждое научное доказательство, как скрупулезно точно и честно он изображал обе стороны проблемы, как тщательно и точно он взвешивал «за» и «против», то поймем всесокрушающее значение слов: «Нет фактических доказательств» [2].

Мы видим, и это подтверждают многочисленные факты научной биографии Дарвина, что атеистические представления не были навязаны ему кем-то извне, не возникли в результате какого-то внезапного порыва. Они складывались шаг за шагом в процессе научного творчества ученого. Великий естествоиспытатель отверг христианство из-за отсутствия фактических, т. е. научных, доказательств.

Все это позволяет нам с полным основанием признать абсурдным и утверждение Джилзпая, что Дарвин при создании «Происхождения видов» пользовался креационистским и научным подходом одновременно, которые мирно сосуществовали, и поэтому смешение науки и теоло-

---

[1] *Дарвин Ч.* Воспоминания о развитии моего ума и характера, с. 99—100.

[2] *Эвелинг Э.* Чарлз Дарвин. М., 1923, с. 27.

гии представляет «привлекательную особенность» этой великой книги.

Неудивительно, конечно, что для богословствующего профессора весьма привлекательно облачение труда Дарвина в любые теологические одежды. Однако он явно выдает желаемое за действительное.

«Происхождение видов» — действительно великая книга. Но ее создание стало возможным потому, и именно потому, что ее автор не только порвал с антинаучным, креационистским подходом к живой природе, но и непримиримо боролся против него. Лишь безоговорочный отказ от креационизма позволил Дарвину совершить революционный переворот в биологии: разработать научную теорию эволюции органического мира.

Нет, не на библейском буквализме сосредоточивал огонь своей критики Дарвин, и не ставил он вовсе на место чуда библейского творения всех видов из ничего «смягченный креационизм» — творение с добавлением эволюции и естественного отбора, как пытается представить дело Джилзпай.

Запутывая вопрос о сущности творения, Джилзпай выдвигает возможность такого представления о нем, согласно которому творение не выступает как чудо, поскольку якобы имеет в качестве добавления эволюцию и естественный отбор. Все эти утверждения шиты белыми нитками. Всякое религиозное учение о творении есть представление о чуде: ведь речь идет о непостижимом разумом действии сверхъестественной силы вопреки естественным, непреложным законам природы [1].

Дарвиновское учение, конечно, подрывало и библейский буквализм, но своим острием оно было направлено против самих основ христианского вероучения: оно не оставляло в живой природе места для божественного разу-

---

[1] См.: *Габинский Г. А.* Теология и чудо. Критика богословских концепций. М., 1978.

ма, полностью и безоговорочно отвергало любое представление о какой-либо связи эволюции органического мира, естественного отбора со сверхъестественными силами.

Кстати, и сам Дарвин был непримирим ко всем попыткам теологизации его учения, дополнения эволюции и естественного отбора действием чудесных, нематериальных сил. По его учению, процесс эволюции всего живого совершается на основе функционирования только материальных, естественных факторов — изменчивости, наследственности и естественного отбора, выступающего главной движущей силой видообразования.

Очень показательна в этом отношении переписка Дарвина со своими друзьями в период подготовки и после выхода «Происхождения видов». Критика «предначертанности», вмешательства в действие естественного отбора особой «творческой силы» постоянно фигурирует здесь.

11 октября 1859 г., в преддверии появления великого труда, Дарвин писал своему другу, выдающемуся геологу Ч. Лайелю: «Я считал бы теорию естественного отбора абсолютно ничего не стоящей, если бы она на какой-нибудь из «ступеней» потребовала прибавления чудес» [1].

Весьма показательно и письмо великого естествоиспытателя Лайелю от 2 августа 1861 г.: «Взгляд, что каждое изменение было заранее предопределено провидением, делает, как мне кажется, естественный отбор совершенно излишним и уводит весь вопрос о появлении новых видов за пределы науки» [2]. Здесь вопрос поставлен категорически: или — или. Или предопределение, провидение, или естественный отбор. Третьего — т. е. сочетания того и другого — не дано.

Темы этой касался Дарвин и в других письмах к Лайелю, в письмах к своему другу, выдающемуся английскому ботанику Дж. Гукеру, американскому ботанику, пропагандисту дарвинизма А. Грею и другим ученым.

---

[1] Цит. по: *Гурев Г. А.* Чарлз Дарвин и атеизм, с. 104.

[2] *Дарвин Ч.* Избранные письма, с. 152.

Нельзя не привести отрывка из письма к Аза Грею от 11 декабря 1861 г. «...Я не могу допустить, чтобы рудиментарные соски у мужчины...— писал Дарвин,— были предначертаны. Я мог бы верить в это только тем же невероятным образом, каким правоверные верят в догмат святой троицы» [1].

Да, примечательное сравнение выходит из-под пера великого естествоиспытателя: в «предначертанность» эволюции живого можно верить только столь же нелепейшим образом, каким верующие верят в догмат троицы.

Таким образом, не может быть и намека на то, что Дарвин в течение 20 лет подготовки «Происхождения видов» пользовался одновременно научным и креационистским подходом и стал на позиции какого-то особого, «смягченного» креационизма.

Тем не менее Джилзпай утверждает, что «Происхождение видов» является произведением Дарвина-теолога в той же мере, как и произведением Дарвина-ученого. Иначе говоря, богословствующий профессор тщится объяснить появление гениального труда Дарвина наличием у него кроме научных каких-то еще теологических интересов.

«Аргумент» этот не нов. Он был подвергнут критике уже самим Дарвином. В письме к Ч. Ридли 28 ноября 1878 г. он указывал: «Пьюси ошибается, если думает, будто я написал «Происхождение видов» в какой-либо связи с теологией. Мне кажется, что это должно быть ясно всякому, кто взял на себя труд прочитать книгу, тем более что в первых строках введения я точно указываю, каким образом у меня возникла мысль об этом предмете... Нападки д-ра Пьюси будут столь же бессильны задержать хоть на один день веру в эволюцию, как было бессильно пятьдесят лет назад сильнейшее противодейст-

---

[1] *Дарвин Ч.* Избранные письма, с. 156.

вие духовенства геологии и еще более древняя борьба католической церкви против Галилея...»[1]

Итак, несостоятельность попыток Джилзпая фальсифицировать процесс создания и содержания «Происхождения видов» совершенно очевидна. Это творение гения Дарвина не несет в себе ни малейшего намека на эклектичность, дуализм теологии и науки, попытку соединить взаимоисключающие методологические принципы.

Совсем наоборот. «Происхождение видов» — поразительно стройный и логический труд. Подобный стреле, неумолимо летящей прямо в цель. Это — книга, пронизанная одной великой революционной идеей — идеей эволюции всего живого на основе действия объективных законов природы, без какого-либо участия сверхъестественных сил.

Дарвин в заключительной главе «Происхождения видов» с полным правом писал, что вся его книга представляет собой одно длинное доказательство. Доказательство естественного закономерного развития органического мира.

Нет нужды обстоятельно останавливаться на тезисе Джилзпая, что идея бога — стержень старого, креационистского подхода — была нужна Дарвину как гарант соответствия его учения реальностям живой природы. По мнению американского профессора, «рациональность и моральная честность бога» была для Дарвина основанием истинности научного знания, поскольку всевышний, как честный творец, не может ставить цель ввести исследователя в заблуждение, а тем более обмануть его.

Утверждение профессора-фидеиста вопиюще абсурдно. Во-первых, самым надежным доказательством истинности своего учения Дарвин считал его способность дать убедительное объяснение с помощью единого принципа гигантскому числу разнообразных фактов, отражающих

---

[1] *Дарвин Ч.* Избранные письма, с. 268—269.

состояние живой природы [1]. Никакого иного гаранта, кроме соответствия истин его теории реальным процессам органического мира, опыту сельскохозяйственной практики того времени, ему не требовалось.

Свидетельством этому является все научное творчество великого естествоиспытателя: десятилетиями до фанатичности добросовестно обрабатывал, группировал, исключительно скрупулезно сравнивал он тысячи и тысячи, буквально горы фактов из всех областей биологии, прежде чем сформулировать какое-либо положение своей теории.

Во-вторых, идея бога-творца — стержень старого, креационистского подхода — как раз и мешала переходу к новому, научному подходу к живой природе, ее адекватному познанию. Следовательно, «остаточный теизм» был вовсе не гарантом получения истинного знания об органическом мире, а его непреодолимым препятствием.

Непреодолимым до тех пор, пока он не был отброшен напрочь.

Подчеркнем еще раз: Дарвин полностью отверг теизм. Об этом свидетельствуют его многочисленные высказывания в трудах и письмах. Особое значение имеет, бесспорно, подготовленная великим естествоиспытателем в поздние годы автобиография, в которой осмысливались весь его творческий путь и связанное с ним формирование мировоззрения.

Обратимся в заключение к весьма существенному тезису концепции Джилзпая: Дарвин якобы был не материалистом, приверженцем «представления о материи как окончательной реальности», а позитивистом, приверженцем «всего лишь системы науки».

Позитивизм возник в 30-е годы XIX в. как течение буржуазной философии. По своим исходным теоретико-познавательным позициям оно было субъективно-идеалистическим: сводило содержание познания к «явле-

---

[1] См.: *Гурев Г. А.* Чарлз Дарвин и атеизм, с. 47.

ниям», обусловленным психическим состоянием человека. Позитивисты считали подлинным знанием только данные конкретных (позитивных) наук, отрицали ценность для них философского знания, провозглашали лозунг «Наука сама себе философия». Тем самым из естествознания устранялись мировоззренческие и методологические вопросы.

Конечно, Дарвин не был позитивистом. Об этом свидетельствует хотя бы его весьма доброжелательное отношение, высказанное в письмах [1], к той суровой критике позитивизма, в том числе и его английских сторонников, которую осуществлял Гексли [2]. Следует добавить, что многие позитивисты во главе с французским философом Э. Литтре отрицательно отнеслись к дарвиновскому эволюционному учению, показав этим свои антиматериалистические мировоззренческие позиции.

По своим философским взглядам великий естествоиспытатель был стихийным материалистом. Он твердо стоял на позициях естественнонаучного материализма, разделяя все его сильные и слабые стороны: был убежден в объективной реальности внешнего мира и его законов, признавал возможность их познания, проникновения в сущность процессов природы, обосновывал несостоятельность религиозного подхода к органическому миру.

Хотя естественнонаучный материализм Дарвина не был философски оформленным и ввиду отсутствия научного понимания исторического процесса он не мог подняться до понимания социальных корней религии, этот стихийный материализм был прочным основанием его атеистических убеждений: отрицания веры в бога, бессмертия души, догмы творения и т. п.

Итак, мы ясно видим, что новейшая попытка фальси-

---

[1] См.: *Дарвин Ч.* Избранные письма, с. 322.

[2] См.: *Ирвин У.* Обезьяны, ангелы и викторианцы. Дарвин, Гексли и эволюция. М., 1973, с. 301.

фикации мировоззрения Дарвина, предпринятая Джилзпаем, несмотря на всю наукообразность и утонченность, столь же несостоятельна, как и все другие.

Развитие современной биологии показало неоспоримую правоту дарвиновского учения [1]. На базе синтеза классического дарвинизма и генетики, экологии сформировалась современная теория эволюции. Но развитие и обогащение эволюционного учения происходит, как и в прошлом, в ожесточенной борьбе с защитниками религиозно-идеалистического мировоззрения.

В борьбе, о которой столь ярко писал Гексли: «Никто лучше Дарвина не умел бороться, никто не был счастливее его в борьбе. Он нашел великую истину, попираемую под ногами, оскверненную ханжами, всеми осмеянную; благодаря главным образом собственным усилиям он дожил до того, что эта истина несокрушимо водружена в науке, что она вошла в обычный обиход человеческой мысли, что ее ненавидят и боятся только те, кто хотел бы ее опозорить...» [2]

28 августа 1881 г. Дарвин писал ботанику-любителю Т. Фарреру: «...испытываешь гордость, когда оглядываешься на то, чего достигла наука в течение последнего полувека» [3].

Успехи современной науки несравненно грандиознее. И на их фоне научный подвиг Чарлза Дарвина выглядит еще величественнее.

Был ли А. Эйнштейн создателем «новой», «недогматической» религии?

Отношение великого преобразователя естествознания к религии всегда вызывало интерес: по этому вопросу к нему обращались и журналисты, и служители культа. И Эйнштейн давал обычно ясный, недвусмысленный ответ —

---

[1] См.: *Медников Б.* Дарвинизм в XX веке. М., 1975.

[2] Цит. по: *Голубев Г.* Всколыхнувший мир. М., 1982, с. 145.

[3] *Дарвин Ч.* Избранные письма, с. 287.

он не скрывал своих атеистических убеждений [1]. При заполнении официальных анкет он постоянно именовал себя «неверующим» или «порвавшим с религией» [2]. Факты эти общеизвестны.

И все же теологи не оставляют попыток использовать имя Эйнштейна в интересах фидеизма, стремясь представить его создателем пусть необычной, «новой», но все же религиозности, привязать его мировоззрение хоть в каком-то отношении к религии.

Для выявления новейших богословских методов фидеистской интерпретации философских взглядов Эйнштейна представляет интерес критический анализ двух статей о его отношении к религии, опубликованных теологами в связи со 100-летием со дня рождения естествоиспытателя.

Одна из них принадлежит перу Р. Д. Моррисона, профессора философской теологии методистской богословской школы Уэсли (Вашингтон), и имеет весьма примечательное название «Альберт Эйнштейн: единая методологическая основа науки и религии».

Моррисон не стремится уцепиться за те или иные отдельные высказывания великого преобразователя естествознания, которые можно было бы истолковать в пользу религии. Нет, богослов претендует на другое: на создание концептуальной схемы, аргументированной, убедительной.

Суть рассуждений теолога сводится к следующему. Эйнштейн отклонял идею всесильного личного бога по двум обстоятельствам. Во-первых, из-за «веры» во всеобщую причинность, господствующую в мире. Ученый, якобы, «сознавая недоказуемость этого постулата, все же верил в то, что причинность является «правилом» при-

---

[1] См.: *Скибицкий М.* Бог и «верующие» ученые. М., 1976, с. 15—16.

[2] См.: *Гернек Ф.* Альберт Эйнштейн. Жизнь во имя истины, гуманизма и мира. М., 1966, с. 42.

роды, ее «законом», имеющим «абсолютно всеобщее значение». Он был настолько «пропитан» идеей упорядоченной закономерности, которую наука открывает в природе, что «не оставлял рядом с этой закономерностью места причинам иного порядка»[1].

Эйнштейн, по утверждению Моррисона, не мог представить себе бога, наделенного человеческими страстями и производящего свой суд по человеческому образцу; он также не был в состоянии совместить существование всесильного и всеблагого бога с наличием в мире страданий и несправедливости. Эйнштейн, пишет теолог, был пантеистом спинозистского толка.

Создавая у читателя видимость объективного анализа отношения великого ученого к религии, Моррисон постепенно подготавливает переход к такой интерпретации его взглядов, которая носила бы уже четкий фидеистский характер. Для осуществления этого перехода богослов использует неточное употребление Эйнштейном термина «религиозность». Видимо, без такого паразитирования на терминологических неточностях у выдающихся ученых теологи никак не могут обойтись.

Моррисон пишет, что Эйнштейн видит «истинную религиозность» в освобождении от эгоистических желаний и устремлений к сверхличному идеалу. А затем теолог делает страстно желаемый «вывод», что якобы, по убеждению великого ученого, религия, наука и философия имеют единое методологическое основание, которое состоит в стремлении к высочайшему нравственному идеалу и возможно более глубокому постижению космического единства.

Отмечая радикальное отличие взглядов Эйнштейна от традиционно иудаистско-христианских представлений о теистическом боге, Моррисон все же именует эти взгляды «теологией» и объявляет великого ученого

---

[1] *Morrison R. D.* Albert Einstein: The methodological unity underlying science and religion.— Zygon, 1979, vol. 14, № 3, p. 259.

создателем «новой религиозности». Богослов пишет, что в результате творчества Эйнштейна появилась «хотя и недогматическая, но глубокая религиозность, полностью совместимая с научным методом, критической философией, гуманистически ориентированной этикой и неизбывным чувством трансцендентного в человеке» [1].

Итак, согласно Моррисону, Эйнштейн обосновал методологическое единство религиозной веры и научного знания, создал недогматическую религиозность, совместимую с научным методом. Более того, фидеист ставит перед теологической мыслью даже задачу переоценки теоретико-методологической базы религии в «свете творчества Эйнштейна и его методологического единства».

Вторая статья в том же номере журнала «Дзюгон» принадлежит Д. Р. Фаулеру, теологу из Маркеттского университета г. Милуоки (США). Она называется «Космическая религия Эйнштейна». Ее автор менее оптимистичен в оценке значения творчества великого ученого для религии, чем Моррисон. Для нас представляет интерес выдвинутое автором статьи положение, будто Эйнштейн своей концепцией космической религии пытался создать учение о «научной религии», решить вопрос о месте религии в научную эпоху. И хотя Фаулер признает эту попытку неудавшейся, сама его оценка понятия «космической религии», употребляемого Эйнштейном, вызывает резкое возражение.

Рассмотренные теологические концепции, истолковывающие отношение Эйнштейна к религии, являются фидеистскими. В отличие от ряда прежних богословских публикаций по этой проблеме они носят более утонченный, наукообразный характер, их авторы пытаются широко использовать историко-философские параллели, опираться на понятийный аппарат философии и т. п.

---

[1] *Morrison R. D.* Albert Einstein: The methodological unity underlying science and religion, p. 264.

Все это, конечно, не может сделать их состоятельными в научном отношении.

Анализ отношения Эйнштейна к религии следует осуществлять с учетом его общих философских воззрений. А они, как показывают научные исследования, были по своему духу стихийно-материалистическими [1]. И этот их дух и определял в основном, главном отношение великого ученого к религиозным догмам.

Материалистически решая основной вопрос философии, признавая познаваемость мира, господство всеобщей причинности в природе, Эйнштейн не мог не отрицать основные религиозные догмы — веру в бога, чудеса, бессмертие души, загробное воздаяние и т. п. Это отрицание, следовательно, вытекало из его философских убеждений и научного творчества.

В известной статье «Наука и религия» Эйнштейн писал: «Для того, кто всецело убежден в универсальности действия закона причинности, идея о существе, способном вмешиваться в ход мировых событий, абсолютно невозможна... Такой человек ничуть не нуждается в религии страха. Социальная, или моральная, религия также не нужна ему. Для него бог, вознаграждающий за заслуги и карающий за грехи, немыслим по той простой причине, что поступки людей определяются внешней и внутренней необходимостью, вследствие чего перед богом люди могут отвечать за свои деяния не более, чем неодушевленный предмет за то движение, в которое он оказывается вовлеченным» [2].

Важно при этом отметить, что для великого ученого признание всеобщности действия причинности в природе не есть «недоказуемый постулат», принимаемый на «веру», как это пытается представить Моррисон, а резуль-

---

[1] См.: *Грибанов Д. П.* Философские основания теории относительности. М., 1982, гл. 2—3.

[2] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов. М., 1967, т. 4, с. 128.

тат глубокой убежденности естествоиспытателя, основанной на знании, данных наук о природе, апробированных практикой.

Эйнштейн действительно был почитателем учения выдающегося философа XVII столетия Спинозы. Оно, как известно, представляло собою материалистический пантеизм, сливало понятия «бог» и «природа». В этом смысле и употреблял термин «бог» Эйнштейн, когда пользовался им. Смысле, который совершенно неприемлем для религиозной веры, о чем, кстати, свидетельствует ожесточенная критика спинозизма богословием во все времена. Л. Инфельд, ближайший ученик великого ученого, писал, что, «когда Эйнштейн говорит о боге, он всегда имеет в виду внутреннюю связь и логическую простоту законов природы. Я назвал бы это «материалистическим подходом к богу» [1].

Совершенно несостоятельна попытка Моррисона приписать Эйнштейну обоснование методологического единства между религиозной верой и научным знанием, ссылаясь на употребляемый им термин «религиозность».

Ученый в самом деле пользовался этим термином, но не вкладывал в него соответствующее ему, исторически выработанное содержание. Он считал «религиозным» человека, освобождающегося от оков своего эгоизма и вооружающего себя мыслями и стремлениями преимущественно сверхличного характера. Такое понимание «религиозности» представляет верующим человека, живущего высокими общественными идеалами. Недаром у Эйнштейна и К. Маркс выступает «религиозным» человеком. Надо отметить, что сам Эйнштейн понимал произвольность своего употребления понятия «религия», но не придавал этому серьезного значения.

В одном из писем к своему давнему другу Морису Соловину, который не был согласен с подобным употреб-

---

[1] Эйнштейн и современная физика. М., 1956, с. 205.

лением понятия «религия», Эйнштейн писал: «Мне вполне понятно Ваше упорное нежелание пользоваться словом «религия» в тех случаях, когда речь идет о некотором эмоционально-психическом складе, наиболее отчетливо проявившемся у Спинозы. Однако я не могу найти выражения лучше, чем «религия», для обозначения веры в рациональную (т. е. закономерную.— *М. С.*) природу реальности, по крайней мере той ее части, которая доступна человеческому сознанию... Какого черта мне беспокоиться, что попы наживают капитал, играя на этом чувстве? Ведь беда от этого не слишком велика» [1].

Эйнштейн предполагал, что за отдельные его высказывания могут ухватиться церковники. В одном из писем тому же Соловину он предупреждал, что не надо думать, будто бы он, «ослабев к старости, стал жертвой попов» [2].

Но и нечеткое употребление Эйнштейном термина «религиозность» не дает никаких оснований для вывода Моррисона об утверждении великим естествоиспытателем методологического единства науки, философии и религии. Ведь когда Эйнштейн говорит о «религиозности» как показателе желания человека освободиться от оков эгоизма и вооружить себя мыслями и стремлениями сверхличного характера, то он совсем не имеет в виду ориентацию на сверхъестественный, неземной религиозный идеал, манящий человека потусторонними иллюзиями.

При этом следует учитывать, что естествоиспытатель не делал принципиального различия между древними, «дикарскими», и современными («возвышенными», по утверждению богословов) религиями. «Следует предостеречь от неправильного представления о том,— писал он,— будто религии первобытных людей — это религии страха в чистом виде, а религии цивилизованных народов —

---

[1] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4, с. 564.
[2] Там же, с. 568.

это моральные религии также в чистом виде. И те, и другие представляют собой нечто смешанное...» [1]

Вкладывая в термин «религиозность» несвойственное ему содержание, Эйнштейн трактовал его как ориентацию человека на деятельность, направленную на воплощение в жизнь земного, естественного, посюстороннего идеала — создание реальных, подлинно гуманных общественных отношений.

Именно поэтому он давал высочайшую оценку тем людям, которые ставили во главу угла своей деятельности борьбу за идеалы социальной справедливости. «Я уважаю в Ленине человека,— писал Эйнштейн,— который всю свою силу с полным самопожертвованием своей личности использовал для осуществления социальной справедливости... Люди, подобные ему, являются хранителями и обновителями совести человечества» [2].

Весьма характерно и высказывание Эйнштейна о выдающемся французском физике, коммунисте Поле Ланжевене, в связи с его кончиной: «В течение всей своей жизни Ланжевен страдал от того, что видел недостатки и несправедливости наших социальных и экономических институтов. Он все-таки твердо верил в силу разума и науки. Сердце его было настолько чисто, что он был убежден в готовности всех людей отказаться полностью от личного, как только они познали свет разума и справедливости. Разум был его верой — верой, которая должна была дать не только свет, но и спасение» [3].

И Эйнштейн, можем мы сказать с полным правом, твердо верил в силу разума и науки, и для него разум был верой, несущей свет и спасение. Этот свет, по его утверждению, должен был служить улучшению земной жизни че-

---

[1] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4, с. 127.

[2] Цит. по: *Грибанов Д. П.* Философские основания теории относительности, с. 97.

[3] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4, с. 255—256.

ловечества. Эйнштейн писал: «Забота о самом человеке и его судьбе должна быть в центре внимания при разработке всех технических усовершенствований. Чтобы творения нашего разума были благословением, а не бичом для человечества, мы не должны упускать из виду великие нерешенные проблемы организации труда и распределения благ» [1].

Естествоиспытатель выступал против попыток совмещения научного знания и религиозной веры. Наука и религия несовместимы, и, по его мнению, нетрудно понять, почему церковь различных направлений «всегда боролась с наукой и преследовала ее приверженцев». Длительная драматическая история борьбы науки и религии дала основание ученому прийти к категорическому заключению: «Если эти отношения рассматривать в историческом плане, то науку и религию по очевидной причине придется считать непримиримыми противоположностями» [2].

Что же касается постижения «космического единства», которое Моррисон также объявляет единой методологической основой науки и религии, то это «постижение», если дать содержанию данного понятия единственно возможное четкое истолкование, полностью противоположно для религиозной веры и научного знания.

В религии постижение космического единства есть лишь представление о связи бога с сотворенным миром, которому божественные воля и всемогущество придали гармонию. Для наук о природе оно выражается в диаметрально противоположном — постоянном получении данных, материалистическое обобщение которых служит обоснованию и обогащению принципа материального единства мира, исключающего любое представление о сверхъестественном.

---

[1] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4, с. 128.
[2] Там же.

Никаких доказательств наличия единого методологического основания у науки и религии Эйнштейн не предпринимал и не мог предпринять. Это противоречило бы его философским убеждениям, его научному творчеству.

Грубую фальсификацию совершает Д. Р. Фаулер, когда приписывает Эйнштейну стремление путем использования понятий «космическая религия», «космическое религиозное чувство» создать концепцию «научной религии». За разъяснением существа дела обратимся к высказываниям самого естествоиспытателя. В небольшой статье «О науке» он писал, что его «религиозное чувство — это почтительное восхищение тем порядком, который царит в небольшой части реальности, доступной нашему слабому разуму» [1].

Объективный анализ высказываний Эйнштейна позволяет сделать вывод, что «космическая религия», «космическое религиозное чувство» у него — это не что иное, как глубокое эмоциональное отношение к сверкающей красоте, гармонии Вселенной, восхищение стройностью и простотой ее законов, тайны которых постепенно раскрываются возвышенной деятельностью человеческого разума. «Космическая религия» естествоиспытателя — это «религия» без веры в сверхъестественные силы, бога, чудеса, бессмертие души, загробное воздаяние... Что же остается в такой «религии» от исторического явления религии? Кроме терминологически нечеткого, ошибочно использованного понятия, пожалуй, ничего.

Не соответствуют действительности и утверждения теологов о том, что Эйнштейн видел в религии основу нравственности, высокого морального поведения людей. «...Этическое поведение человека,— отмечал великий естествоиспытатель,— должно основываться на сочувствии, образовании и общественных связях. Никакой религиозной основы для этого не требуется. Было бы очень скверн-

---

[1] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4, с. 142.

но для людей, если бы их можно было удерживать лишь силой страха и кары и надеждой на воздаяние по заслугам после смерти»[1].

Концы с концами у фидеистов никак не сходятся. Тщетны все их попытки представить великого ученого создателем «научной», или «недогматической», религии. И если бы теологи последовали совету Моррисона о переоценке религиозного наследия в свете творчества Эйнштейна, то последствия такой акции были бы, несомненно, весьма плачевны для религиозных догм.

Несокрушимый устой

Усилия фидеистов по фальсификации мировоззрения выдающихся естествоиспытателей, авторитет которых они надеются использовать для укрепления позиций религиозного мировоззрения, сопровождаются одновременно их непримиримой борьбой против естественнонаучного материализма — важного течения в истории прогрессивной научной мысли. Эта борьба принимает ныне различные формы — от прямого шельмования до утонченных попыток выхолостить объективное материалистическое содержание в естественнонаучном материализме.

Примером борьбы первого рода может служить концепция католического теолога Е. Фёра, согласно которой этот вид материализма якобы устарел и опровергнут самим ходом развития наук о природе. Питая особую ненависть к выдающемуся представителю естественнонаучного материализма биологу-дарвинисту Э. Геккелю, Фёр пишет, что его научный стиль принял в настоящее время «пыльный и старомодный вид»[2].

---

[1] *Эйнштейн А.* Собр. науч. трудов, т. 4, с. 128.

[2] *Föhr E.* Naturwissenschaftliche Weltsicht und christlicher Glaube. Das moderne Weltbild, S. 14.

По-другому расправляется с естественнонаучным материализмом фидеист А. Р. Пикок. Он признает наличие «убежденного реализма» у большинства естествоиспытателей (понимает, что деваться некуда), но придает его содержанию чисто инструментальное значение «работающей иллюзии», полезной в утилитарной деятельности.

Пример Пикока весьма примечателен в том отношении, что он свидетельствует о боязни наиболее дальновидных представителей фидеизма предпринимать лобовую атаку на этот устой материализма в естествознании. Вместо прямого нападения Пикок использует изощренный маневр: он признает «убежденный реализм» на словах, а на деле выхолащивает его материалистическое содержание [1].

Причины ожесточенной борьбы фидеистов против естественнонаучного материализма глубоко раскрыты в ленинском труде «Материализм и эмпириокритицизм». В. И. Ленин уделил теоретико-методологическому анализу этого вида материализма большое внимание, показал, что он по самой своей сути непримирим «со *всей* казенной профессорской философией и теологией... *абсолютно* не мирится ни с какими оттенками господствующего философского идеализма» [2], подчеркнул неразрывную связь стихийного материализма естествоиспытателей с философским материализмом.

В. И. Ленин определял содержание этого вида материализма как «стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием» [3]. В этом определении выявлены сильные (стихийный материализм и диалектика) и слабые (философская неосоз-

---

[1] *Peacocke A. R.* Creation and the world of science, p. 21—22.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 371.

[3] Там же, с. 367.

нанность, неоформленность) стороны естественнонаучного материализма.

Стихийный материализм естествоиспытателей явился той плодотворной основой, на которой у них сформировался естественнонаучный атеизм, внесший большой вклад в историческую борьбу науки и религии, в естественнонаучную критику религиозных догм, в развитие атеизма в целом. В. И. Ленин отмечал, что «естественно-исторические теории, задевавшие старые предрассудки теологии, вызвали и вызывают до сих пор самую бешеную борьбу» [1].

Совершенно несостоятельно утверждение фидеистов, что стихийные материалистические убеждения естествоиспытателей были им «навязаны извне», не имели под собой какой-либо солидной основы. Естественнонаучный материализм выступил как исторически закономерное явление в развитии научной мысли, получил широкое международное распространение, оказал значительное влияние на прогрессивную общественную мысль в Англии, России, Германии, Франции и других странах [2].

В XIX столетии и на рубеже прошедшего и нынешнего веков его представителями были: в Англии — Ч. Дарвин и Т. Гексли, в России — И. М. Сеченов, Д. И. Менделеев, И. И. Мечников, А. Г. Столетов, К. А. Тимирязев, Н. А. Умов, во Франции — М. Бертло и Ф. Ле Дантек, в Германии — Ю. Либих и Э. Геккель. В XX в. на позициях стихийного материализма стояли А. Эйнштейн, М. Планк, М. Борн, Луи де Бройль и другие ученые.

Несмотря на ограниченность естественнонаучного материализма, его борьба против религии и идеализма не может устареть, как не устарела за две тысячи лет раз-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 17.

[2] См.: *Алексеев П. В.* Естественнонаучный материализм и материалистическая диалектика. М., 1981, с. 43—44.

вития философии борьба материализма и идеализма. Тем более что и сам естественнонаучный материализм претерпевает определенные изменения в связи с развитием наук о природе и философии, имея «устойчивую тенденцию к сближению содержания своих принципов с содержанием принципов философии диалектического материализма» [1].

В. И. Ленин рассматривал стихийный материализм естествоиспытателей как тот устой в естествознании, о который «разбиваются все усилия и потуги тысячи и одной школки физического идеализма, позитивизма, реализма, эмпириокритицизма...» [2].

Несомненно, философская неоформленность, непоследовательность естественнонаучного материализма создает трудности в оценке мировоззрения ряда его видных представителей. Поэтому чрезвычайно важна выработка такого научного подхода к их философским взглядам, который позволил бы отделить существенное от тех или иных наслоений, терминологических неточностей и т. п.

Необходимость этого диктуется еще и тем, что защитники религиозно-идеалистического миропонимания «ловят малейшую ошибку, малейшую неясность в выражении у знаменитых естествоиспытателей, чтобы оправдать свою подновленную защиту фидеизма» [3].

Научный подход к оценке мировоззрения естествоиспытателей сформулировал В. И. Ленин в связи с развернувшейся острейшей идейной борьбой вокруг Э. Геккеля в начале XX столетия. Имя Геккеля и сейчас вызывает острую ненависть у фидеистов. Он является одним из немногих знаменитых естествоиспытателей, отношение к которому у теологов всегда однозначно отрицательное.

---

[1] *Алексеев П. В.* Естественнонаучный материализм и материалистическая диалектика, с. 112.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 372.

[3] Там же, с. 300—301.

Для такого отношения есть все основания. Ведь его получившая всемирную известность книга «Мировые загадки», увидевшая свет в 1899 г., на огромном фактическом материале разоблачала несостоятельность христианских догматов, в том числе представлений о бессмертной душе [1]. Книга вызвала буквально бурю мнений, огромный интерес у свободомыслящих и злобные нападки церковников.

«Нет числа тем теологам,— писал В. И. Ленин,— которые ополчились на Геккеля. Нет такой бешеной брани, которой бы не осыпали его казенные профессора философии. Весело смотреть, как у этих высохших на мертвой схоластике мумий — может быть, первый раз в жизни — загораются глаза и розовеют щеки от тех пощечин, которых надавал им Эрнст Геккель» [2]. Геккеля буквально завалили анонимными письмами, в которых ученый именовался «безбожником», «собакой», «обезьяной». А в 1908 г. на 74-летнего ученого было совершено покушение.

Но, непримиримо выступая против религиозных догм, показывая их несостоятельность в свете данных естественных наук своего времени, Геккель одновременно проявлял философскую непоследовательность, эклектизм: он чурался термина «материализм», подменяя его «монизмом», стремился на место казенной религии поставить свою «особую» религию, якобы совместимую с наукой, и т. п.

Рассматривая такое, весьма неоднородное, мировоззрение Э. Геккеля, В. И. Ленин отмечал, что для его научной, строго объективной оценки нужно отделить общий материалистический дух его взглядов от его философской наивности, желания считаться с господствующими в обществе предрассудками, смешными попытками придумать

---

[1] См.: *Веденов М. Ф.* Борьба Геккеля за материализм в биологии. М., 1963.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 370—371.

«свою религию» и т. п. Тогда можно увидеть, что Геккель *«издевается* над *всеми* идеалистическими, шире: всеми специально философскими ухищрениями, с точки зрения естествознания, *не допуская и мысли о том,* будто возможна иная теория познания, кроме *естественноисторического материализма.* Он издевается над философами с точки зрения материалиста, *не видя того,* что он стоит на точке зрения материалиста!» [1].

Этот же плодотворный метод оценки В. И. Ленин применил к философским взглядам другого стихийного материалиста, активнейшего борца за дарвиновское учение Т. Г. Гексли, стыдившегося термина «материализм» и объявлявшего себя агностиком. В. И. Ленин указывал, что главным в философских взглядах естествоиспытателя были материалистические элементы [2], а его агностицизм являлся фиговым листком материализма [3].

Использование научных критериев при оценке философских взглядов выдающихся естествоиспытателей, строгое проведение принципа историзма, учет основных социокультурных факторов, влиявших на их формирование, позволяет раскрыть во всей его противоречивости объективное содержание мировоззрения даже такой сложной в этом отношении фигуры, какой является служитель церкви Г. Мендель, основоположник учения о наследственности, имеющего огромное атеистическое значение.

Научный подход выявляет «главное направление эволюции мировоззрения Менделя, ведущей к укреплению материалистической тенденции» при изучении ряда фундаментальных мировоззренческих проблем [4].

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 374.

[2] См. там же, с. 216.

[3] См. там же, с. 218.

[4] См.: *Пастушный С. А.* Эволюция мировоззрения Г. Менделя.— Вопросы философии, 1976, № 7, с. 131; *Он же:* Генетика как объект философского анализа. М., 1981, гл. 7.

Все попытки современных фидеистов обосновать за счет ссылок на имена выдающихся естествоиспытателей возможность мировоззренческого союза науки и религии полностью беспочвенны. Следует с полным основанием сказать, что даже у религиозных ученых нет «внутренней взаимосвязи между естествознанием и религией» [1], «действительной внутренней связи между их естественнонаучной деятельностью и религиозными взглядами» [2]. Научные положения и религиозные представления, сосуществующие в сознании такого ученого, не образуют подлинного согласия, единства, их единство всегда только кажущееся, мнимое.

Развитие современного естествознания настоятельно требует от ученых овладения методологией диалектического материализма, умения сознательно применять диалектику. Однако естествоиспытателям в этом мешает вся социальная и духовная атмосфера буржуазного общества, которая «отталкивает их от Маркса и Энгельса, бросает в объятия пошлой казенной философии» [3].

На естествоиспытателей, основная масса которых является частью буржуазной интеллигенции, действует система жесткой регламентации поведения индивида, санкционированная и осуществляемая государственно-монополистической олигархией через различные общественные механизмы: формирование ложных материальных и духовных потребностей, создающих адекватный буржуазному обществу тип личности — человека-потребителя, подключение к определенным стереотипам мышления и поведения, стандартам ценностных ориентаций и т. п. По-прежнему мощным орудием давления буржуазии на интеллигенцию остается антиинтеллектуализм [4].

---

[1] *Клор О.* Естествознание, религия и церковь. М., 1960, с. 123.

[2] Там же, с. 124.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 279.

[4] См.: *Кувалдин В. Б.* Американский капитализм и интеллигенция. М., 1983, с. 348.

Особенно эта регламентация усиливается в развитых капиталистических странах в современных условиях роста политического и идеологического консерватизма. Одним из китов, на которых покоится мировоззрение современного неоконсерватизма, является религия [1]. Поэтому если раньше в буржуазном обществе положительное отношение ученого к религии и церкви расценивалось как один из важных показателей «социабильности», воспитанности, респектабельности, то теперь оно рассматривается государственно-монополистической олигархией прежде всего как показатель политической лояльности по отношению к существующему режиму.

Следует отметить неоднородность научной интеллигенции в развитых капиталистических странах. Доля так называемых «самостоятельных» специалистов, т. е. тех, кто не является лицами наемного труда, в ее рядах невелика. В США подобные специалисты, являющиеся учеными в различных областях естествознания, составляют среди лиц данной профессии 4,9 процента [2], основная же масса ее представителей является наемными работниками, удельный вес которых постоянно возрастает [3].

Положение ученых в системе капиталистического производства характеризуется в настоящее время усилением их зависимости от капитала, так как материально-технические условия их научной работы требуют больших затрат и при господстве частной собственности находятся в руках монополий. Так условия научной деятельности все более отчуждаются от ученых и выступают по отношению к ним как внешняя, порабощающая их сила. Государство монополистического капитализма ныне во все возрастающей мере осуществляет регулирование научно-исследовательского процесса в интересах финансовой оли-

---

[1] См.: *Кондратков Т. Р.* Неоконсервативная идеология на службе милитаризма.— Вопросы философии, 1984, № 5, с. 91.

[2] См.: *Шляхтун П. А.* Интеллигенция в современном буржуазном обществе. Киев, 1980, с. 41.

[3] См. там же, с. 44.

гархии[1]. В 70 — начале 80-х годов научно-техническая интеллигенция подверглась неблагоприятному воздействию последствий «капиталистической рационализации в условиях перехода к интенсивной фазе научно-технической революции»[2].

На общественное сознание научно-технической интеллигенции оказывают значительное воздействие такие основополагающие факторы исторического прогресса, как мировое социалистическое содружество, являющееся оплотом дела мира и социализма, воплощающее в жизнь оптимистические перспективы коммунистической цивилизации, борьба рабочего класса капиталистических стран за мир, социальный прогресс, против засилья государственно-монополистической олигархии, национально-освободительное движение. Эти факторы революционизируют сознание интеллигенции, усиливают в нем антимонополистические тенденции.

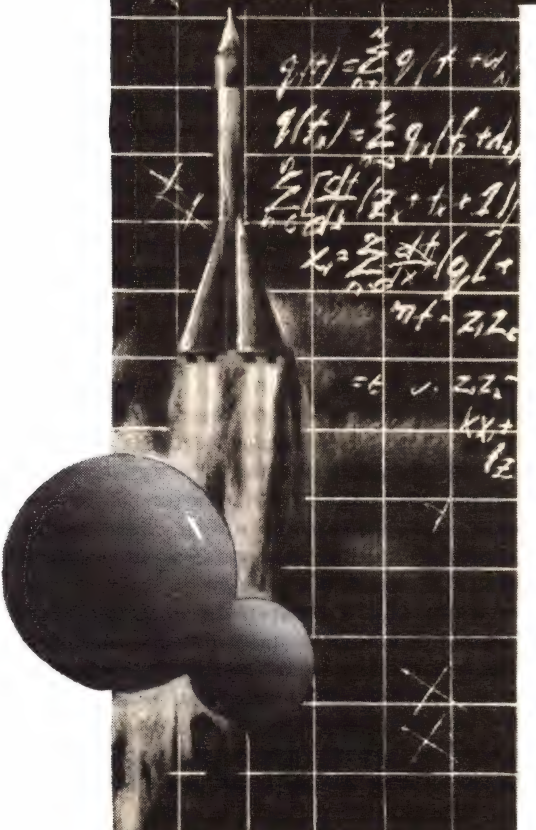
Таким образом, на общественное сознание ученых в современном буржуазном обществе действует широкий спектр социально-политических и идеологических факторов, одни из которых способствуют росту в нем религиозно-идеалистических элементов, неоконсервативных иллюзий, мистических представлений, другие — способствуют развитию интереса к научному мировоззрению, приобщению к нему.

---

[1] См.: *Мотрошилова Н. В.* Наука и ученые в условиях современного капитализма. М., 1976, с. 34—62.

[2] *Кувалдин В. Б.* Американский капитализм и интеллигенция, с. 354.

Верные союзники. Заключение



Никогда еще вокруг достижений естествознания не разгоралась такая острейшая идейная борьба, как в настоящее время.

Углубление политического и духовного кризиса капитализма вызвало весьма значительную мировоззренческую активизацию буржуазных идеологов, как светских, так и религиозных. Они ясно осознали исключительно важное значение целостного мировоззрения для идеологической борьбы, эффективного манипулирования сознанием и поведением масс, для цементирования всех политических и идеологических сил, на которые опирается государственно-монополистический капитализм.

В современных условиях, когда в странах капитала церковь претендует на духовное руководство обществом, суля ему «подлинное возрождение», теологи ведут интенсивный поиск теоретико-методологического инструментария, принципов и идей, с помощью которых они надеются создать глобальное религиозно-идеалистическое миропонимание, способное не только противостоять, но и активно бороться с научным мировоззрением. Для достижения этой цели фидеизм и стремится максимально использовать данные современных наук о природе.

Анализ католической и протестантской теологической литературы, периодических изданий, материалов различного рода конференций и симпозиумов, проведенных под эгидой церкви, выступлений церковных деятелей, а также работ ряда богословствующих ученых позволяет выделить некоторые тенденции, характеризующие особенности идеологической деятельности апологетов религии в настоящее время.

Первая тенденция состоит в резком возрастании и постоянном увеличении внимания современного фидеизма к вопросам развития наук о природе, оценки мировоззренческого значения их достижений, проблемам взаимоотношения науки и религии как в прошлом, так и в настоящем.

Вторая тенденция выражается в значительном расширении сферы паразитирования фидеизма. В поле его идеологических акций лежат и понятийный аппарат, и проблематика современных наук о природе, прежде всего претерпевающих революционные изменения и находящихся на переднем крае естественнонаучного поиска — астрономии, физики, биологии. Данные этих наук имеют огромное мировоззренческое значение.

Усиленное внимание уделяют современные апологеты религии выдающимся естествоиспытателям (особенно Галилею, Дарвину, Планку, Эйнштейну). Они стремятся посредством изощренных фальсификаций творческого пути и мировоззрения ученых ослабить материалистическое значение их открытий, представить их либо защитниками религиозного миропонимания, либо людьми, пытавшимися навести мосты между наукой и религией.

Отмечая тенденцию усиления и расширения сферы паразитирования фидеизма, важно подчеркнуть, что достижения наук о природе используют ныне теологи, принадлежащие к разным направлениям христианства и различным течениям христианского богословия.

Протестантские модернисты пытаются опереться на них для переосмысления содержания основных религиозных догматов; представители умеренного католического обновленчества — для осовременивания традиционного христианства, прежде всего для приближения представлений о боге к миру и наукообразного обоснования креационизма; протестантские фундаменталисты пытаются за счет эксплуатации достижений наук о природе, сложных проблем естественнонаучного познания актуали-

зировать буквалистский подход к Библии, буквальное понимание библейского творения, библейской хронологии.

Третью тенденцию современного фидеизма можно охарактеризовать как значительный рост его воинственности, наступательности. Он стремится оперативно переработать в своих интересах новейшие данные наук о природе, максимально ассимилировать их в свой идеологический арсенал, чтобы эффективнее противостоять материалистическому осмыслению этих данных и активизировать борьбу против научно-материалистического мировоззрения.

Развитие наук о природе, особенно в XX столетии, свидетельствует о полной беспочвенности претензий и бесперспективности надежд фидеистов сделать их своим союзником.

Вся многовековая история взаимоотношений естествознания и материализма подтверждает постоянство и неразрывность их связей. Материализм и естествознание — это два верных союзника, шагающих рука об руку по пути утверждения научного мировоззрения [1]. Союз наук о природе с материализмом глубоко закономерен: ведь они отражают мир таким, каков он есть в действительности, на самом деле, не оставляя в нем места каким-либо сверхъестественным силам.

Этот союз глубоко гуманистичен: главная его цель состоит в освобождении человека от всех форм социального и духовного гнета, во всестороннем и гармоничном развитии его высших социальных потребностей и духовно-нравственных начал.

Естественные науки, представляющие собой одну из трех основных ветвей человеческого знания наряду с науками об обществе и мышлении, вносят огромный вклад в формирование научного мировоззрения. Естествознание через объект своего исследования — природу — связано

---

[1] См.: *Иванов И. Г.* Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. М., 1969.

с производственной, предметной деятельностью людей, оказывает на нее огромное революционизирующее воздействие, способствует изменению форм производства и общения людей. Оно подрывает тем самым, как *материальная сила,* устои религии.

Науки о природе теснейшим образом — через свои понятия, методы, теории — связаны с материалистической философией, а через нее и с идеологической борьбой классов. Связь естествознания с материалистической философией — двусторонняя, взаимная.

Во-первых, данные естественных наук являются естественнонаучной основой развития философских принципов, категорий и представлений, они обогащают и углубляют содержание научно-материалистического мировоззрения. История философии ярко свидетельствует, какое огромное влияние оказывали естественнонаучные открытия Коперника, Галилея, Ньютона, Дарвина, Павлова, Циолковского, Эйнштейна, Планка и других ученых на содержание материалистической философии, развитие ее метода. Ф. Энгельс указывал, что с каждым составляющим эпоху открытием в естествознании материализм неизбежно должен изменять свою форму [1]. В. И. Ленин подчеркивал, что подобная «ревизия формы» представляет собою необходимое требование марксизма [2].

Итак, участвуя в формировании научно-материалистического мировоззрения, внося в процесс его обоснования и развития огромный вклад, естествознание выступает как *духовная сила,* подрывающая устои религиозно-идеалистического миропонимания.

Во-вторых, само естествознание нуждается в постоянном союзе с материалистической философией (ныне — с диалектическим материализмом), выполняющей по отношению к нему мировоззренческую, гносеологическую

---

[1] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 286.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 265—266.

и методологическую функции. Эта взаимосвязь является жизненно необходимой, и ее ослабление всегда чревато отрицательными последствиями для наук о природе, разрыв же ее «в канун революционных скачков в развитии науки и в их период особенно опасен для науки, способен приводить к мировоззренческому кризису естествознания, замедлить процесс преобразования теории, стиля мышления, научной картины мира...» [1].

Диалектико-материалистическая философия, осуществляя универсальное, целостное и опосредованное обобщение достижений всех наук и социальной практики человечества, разрабатывает всеобщую методологию, которая выступает методологической основой развития естественнонаучного знания. Эта методология играет большую роль в формировании различных специальных методов наук о природе.

Вся история развития философской мысли и естественных наук показывает, что материализм является надежным союзником естествознания, мужественным борцом против их общего идейного врага — религиозно-идеалистического миропонимания.

В. И. Ленин с полным основанием подчеркивал, что только «материализм оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т. п.» [2].

Если оценивать в целом вклад современного естествознания в научное мировоззрение, то его можно охарактеризовать как огромное увеличение материалистического мировоззренческого потенциала наук о природе, темпы возрастания которого идут несравненно быстрее, чем это было раньше. Именно этот рост материалистического мировоззренческого (следовательно, атеистического) значения достижений естествознания заставляет фидеистов

---

[1] *Иванов В. Г.* Физика и мировоззрение. Л., 1975, с. 48.
[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 43.

разрабатывать новейшие методы по его нейтрализации.

Возрастание материалистического мировоззренческого потенциала наук о природе является результатом особенностей их развития в настоящее время, действия их внутренних объективных закономерностей.

Раньше для естествознания была характерна такая неравномерность в развитии, когда одна или несколько наук намного обгоняли другие. Так было, например, с астрономией в XVI—XVIII вв. Поэтому удары, которые наносили науки о природе по господствовавшей религиозной картине мира, сокрушали хотя и фундаментальные, но все же отдельные ее стороны. Подобное положение дела облегчало деятельность церковников, поскольку они могли сосредоточить свои усилия на каком-либо одном участке борьбы со знанием.

В настоящее время картина изменилась. Хотя неравномерность в развитии естественных наук и сохранилась, она приобрела такой характер, когда одни науки догоняют другие за сравнительно небольшие сроки. В ходе углубляющейся дифференциации, процесса дробления знания, появляются все новые естественнонаучные дисциплины, происходит фундаментальное и всестороннее исследование объектов. Вместе с тем усиливается и процесс интеграции наук, объективную основу которого составляет материальное единство мира, всеобщая связь и взаимодействие процессов и явлений природы.

Интеграция научных знаний носит многосторонний характер, выражается в их синтезе посредством математизации, взаимодействия наук по объектам исследования, взаимопроникновения их методов и т. д.[1] Важным показателем интеграции знания является формирование и развитие новых типов наук, к которым можно отнести синтетические науки (биогеохимия, химическая физика и др.), интегративные науки, объединяющие целые группы

---

[1] См.: *Чепиков М. Г.* Интеграция науки. М., 1975, с. 14—16.

областей (теория информации, кибернетика и др.), и комплексные науки, изучающие ряд сложных объектов в их целостности (науковедение, комплексное изучение космоса, биосферы и т. п.) [1].

Так что обвинения христианских теологов в адрес науки по поводу якобы имеющего место разрушения ее целостности, единства, ее «распада» на взаимно обособленные сферы в результате «безудержной» дифференциации полностью несостоятельны.

Дифференциация и интеграция научного знания, представляющие собою две противоположные взаимосвязанные стороны единого процесса развития науки, все более обусловливают превращение естественных наук в целостную, всеохватывающую систему знаний. В настоящее время религии противостоят не отдельные, разрозненные естественные науки, а цельная, глубоко взаимосвязанная система наук о природе. Она наносит по религиозному мировоззрению не изолированные удары, а разрушает все его представления о Вселенной, жизни, человеке и разуме.

Поэтому все надежды фидеистов на ослабление конфликта между религией и естествознанием тщетны. Их противоборство становится ныне все более острым и всеобъемлющим. Достижения естествознания дают все новые убедительные естественнонаучные аргументы для обоснования принципов и представлений научно-материалистического мировоззрения.

Огромное материалистическое, атеистическое значение имеет создаваемая науками о природе естественнонаучная картина мира, которая дает целостное, обобщенное представление о природе.

Смена конкретно-исторических форм этой картины в ходе развития философии и естествознания является надежным показателем продвижения человеческого познания в глубь природы.

---

[1] См.: *Лазарев Ф. В., Трифонова М. К.* Структура познания и научная революция. М., 1980, с. 38—40.

Поэтому полностью несостоятельны попытки теологов связать материализм только с какой-либо одной картиной мира, а ее смену представить как «крах» материализма. «Это, конечно, сплошной вздор,— писал В. И. Ленин,— будто материализм утверждал... обязательно «механическую», а не электромагнитную, не какую-нибудь еще неизмеримо более сложную картину мира, как *движущейся материи*» [1].

Современная естественнонаучная картина мира, являющаяся продуктом взаимодействия наук о природе и диалектико-материалистической философии, раскрывает глубинные взаимосвязи в природе и ее фундаментальные законы, приобретает все более целостный характер. Она является объективно-истинной, апробируется человеческой практикой. Не может быть никакой другой картины природы, имеющей хоть малейшие научные основания, чтобы успешно конкурировать с той картиной, которая создана ныне естествознанием и научной философией.

Важно подчеркнуть, что создаваемая ныне науками о природе картина мира дает новые, более глубокие естественнонаучные обоснования основополагающим принципам диалектического материализма, лежащим в основе научного мировоззрения.

В. И. Ленин отмечал, что «в мире нет ничего, кроме движущейся материи, и движущаяся материя не может двигаться иначе, как в пространстве и во времени» [2]. Современная естественнонаучная картина мира и есть картина движущейся и развивающейся материи; она полностью подтверждает истинность принципа материального единства мира, исключающего какую-либо возможность раздвоения мира на посюсторонний и потусторонний, существования нематериального, сверхъестественного мира.

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 296.
[2] Там же, с. 181.

Достижения наук о природе всесторонне подтверждают нерушимость материалистического принципа несотворимости и неуничтожимости материи, вечности природы, великого принципа, проходящего красной нитью через всю тысячелетнюю историю свободомыслия и атеизма. Поэтому полностью несостоятельными являются усилия фидеистов эксплуатировать в своих антинаучных целях такие имеющие место в современной космологии понятия, как «начало Вселенной», «нулевой момент времени», «возраст Вселенной» и т. п.

Ведь эти понятия используются в космологии не в абсолютном, а в относительном значении: речь идет о начале *существующих* космических объектов, представляющих самую раннюю форму материи, известную нам в *настоящее* время [1]. В данном случае имеет место исторически возникший значительный, но временный предел человеческого познания. Он, несомненно, будет так же преодолен в процессе развития науки, как это уже бывало в прошлом.

Фундаментальные данные современного естествознания углубляют и обогащают принцип неисчерпаемости материального мира, его качественного разнообразия, многокачественности материи. Огромное мировоззренческое значение этого принципа раскрыл В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм». Гениальное ленинское положение о неисчерпаемости электрона, полностью подтвержденное всем развитием науки, стало основополагающим методологическим принципом во всех областях естественнонаучного исследования.

Этот принцип раскрывает неисчерпаемость как любого материального объекта, имеющего бесконечное количество «свойств, качеств, сторон, взаимоотношений и «опосредствований» со всем остальным миром» [2], так и всего ма-

---

[1] См.: *Турсунов А.* Философия и современная космология, с. 179—180.

[2] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 42, с. 289.

териального мира; он выражает также неисчерпаемость процесса познания мира. Важно отметить атеистическую направленность принципа неисчерпаемости материи: он показывает беспочвенность абсолютизации всякого определенного уровня полученных научных знаний [1], несостоятельность фидеистских попыток представить данные науки об определенном уровне строения материи как показатель наличия первично-исходных «праобъектов», якобы свидетельствующих о деятельности некой нематериальной, сверхъестественной творящей силы [2].

Исключительно важным примером очередного фундаментального вклада естествознания в научное мировоззрение являются достижения нового направления в науке — синергетики, изучающей конкретные механизмы и законы процессов самоорганизации в неживой природе. В той самой природе, которая теологами всегда изображается как косная, инертная, лишенная внутренней активности и способности к самодвижению без воздействия нематериальных, сверхъестественных факторов.

Синергетика строго научно показала наличие в неживой природе способности к качественным изменениям, переходу от хаоса к порядку на основе внутренних противоречивых материальных процессов системы. Она выявила, как происходит «образование устойчивых структур из хаотически движущихся, неупорядоченных материальных объектов» [3]. Тем самым получил глубокое подтверждение составляющий сердцевину материалистического мировоззрения принцип самодвижения материи [4].

Все развитие наук о природе, можно констатировать с полным основанием, свидетельствует о том, что в борьбе научного и религиозного мировоззрений они являются

---

[1] См.: *Кармин А. С.* Познание бесконечного. М., 1981, с. 129—130.

[2] См.: *Барашенков В. С.* Существуют ли границы науки?, с. 16.

[3] *Рузавин Г. И.* Синергетика и принцип самодвижения материи.— Вопросы философии, 1984, № 8, с. 44.

[4] См. там же.

надежной опорой материализму, что все попытки проложить глубокий водораздел между естествознанием и материализмом абсолютно несостоятельны.

Но естественные науки противостоят религиозной идеологии не только за счет постоянно расширяющегося и углубляющегося истинного познания природы. Наука выступает исторически не только в виде системы знаний, но и как вид общественной деятельности, специфический социальный институт, определенная форма духовного производства, обслуживающая потребности общества в объективно-истинном знании [1].

Ее функционирование и эволюция как особого способа социальной деятельности закономерно связана с выработкой сложной системы ценностной ориентации (идеалы, нормы научного исследования, стиль мышления и т. п.), без которой невозможен труд естествоиспытателя по достижению объективной истины. Эта система несовместима с авторитарно-догматическим духом ценностей религиозной идеологии. Поэтому «наука неизбежно оказывается в прямой конфронтации с принципами построения и эволюции религиозной идеологии...» [2].

Противоположны и социальные функции науки и религии. Религия в своих функциях (иллюзорно-компенсаторной, мировоззренческой, регулятивной и др.) выступает как иллюзорно-фантастическое отражение действительности, выражение человеческой несвободы, способ регуляции и ориентации поведения человека, основанный на превратном социальном опыте.

Наука же по своему происхождению и функциям является важнейшей сущностной силой человечества, гуманистической, революционно-преобразующей силой,

---

[1] См.: Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982, с. 6—7; Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980, с. 14.

[2] *Митрохин Л. Н.* Понятие религии у К. Маркса.— Вопросы философии, 1983, № 8, с. 52—53.

средством овладения человеком законами природы и самого исторического процесса. В. И. Ленин характеризовал науку как «великую гордость человечества» [1], «высшее человеческое достоинство» [2].

Научное познание по своей сути неотделимо от ценностного подхода, ценностных ориентаций общества и личности в мире. Ведь научное знание обращено в конечном счете к человеку: именно благодаря своему объективно-истинному содержанию оно правильно ориентирует человека в действительности, раскрывает реальные пути ее очеловечения [3]. Поэтому наука и представляет собою великую общественную ценность. Ценностные ориентиры людей оказывают несомненное влияние на процесс познания, пути научного исследования. Но и сам аппарат науки — методы достижения истины, теории — представляет ценности внутри нее самой [4].

Однако предпосылки для полнокровного, целостного и гуманистического развития науки создает только социализм. Очень удачно сравнение науки с Прометеем. Капитализм, подобно Зевсу, приковал науку к узким частнособственническим интересам и выступает в роли коршуна, «который подрывает силы титана и пытается вынудить к отказу от его начинаний; социализм действует подобно Гераклу, который освобождает Прометея от оков Зевса и этим дает ему возможность полностью проявить свою творческую силу» [5].

Социализм, главная цель которого — развитие личности как высшей ценности, формирует условия для органического единства истины и ценности. Он предоставляет науке невиданные ранее перспективы развития, «превра-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 35, с. 241.
[2] Там же, т. 36, с. 452.
[3] См.: Проблема ценности в философии, с. 60—61.
[4] См.: Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах, с. 316.
[5] *Рачков П.* Раскованный Прометей. М., 1979, с. 9.

щая ее в одно из фундаментальных оснований рождающейся коммунистической цивилизации» [1].

Социализм и наука — две самые могучие и динамичные силы современности [2]. На основе научного мировоззрения и науки в социалистическом обществе совершается такое познание и преобразование мира, которое ведет ко всеобщему развитию человека и общества.

---

[1] Социализм и наука. М., 1981, с. 7.
[2] См. там же, с. 5.

СОДЕРЖАНИЕ

Марк Михайлович Скибицкий

МИРОВОЗЗРЕНИЕ, ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ, ТЕОЛОГИЯ

Заведующий редакцией *А. В. Белов*
Редактор *Л. И. Волкова*
Младший редактор *С. О. Овчинников*
Художник *М. Я. Турбовской*
Художественный редактор *А. А. Пчелкин*
Технический редактор *И. А. Золотарева*

ИБ № 4540

Сдано в набор 25.08.85. Подписано в печать 29.12.85. А00245. Формат 70×108[1]/32. Бумага офсетная. Гарнитура «Обыкновенная новая». Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,80. Усл. кр.-отт. 20,30. Уч.-изд. л. 10,35. Тираж 90 тыс. экз. Заказ 995. Цена 45 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.



45 коп.

Мировоззрение, естествознание, теология

В книге рассказывается об острейшей идейной борьбе, которая ведется сейчас вокруг достижений естествознания. Католические и протестантские идеологи настойчиво стремятся вывести религию из-под ударов науки, использовать новейшие открытия ученых в своих целях. Автор убедительно показывает бесплодность и бесперспективность надежд современных теологов на союз с наукой.



М.М.Скибицкий **Мировоззрение , естествознание , теология**